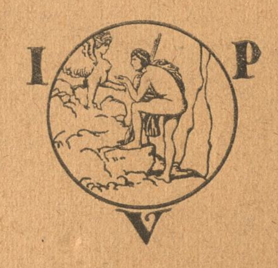
JMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

HERAUSGEGEBEN VON
PROF. DR SIGM. FREUD
REDIGIERT VON
DR OTTO RANK u. DR HANNS SACHS



VIII. BAND 1922 HEFT 3

INTERNATIONALER PSYCHOANALYTISCHER VERLAG
LEIPZIG / WIEN / ZÜRICH / LONDON



IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. SIGM. FREUD

SCHRIFTLEITUNG: DR. OTTO RANK / DR. HANNS SACHS

VIII. 3. 1922

Der Mythus der Erde.

Von Dr. EMIL LORENZ (Klagenfurt).

I.

Hertha.

Der Begriff der Kulturmythologie.

Kulturmythologie als die Lehre von den mythischen Spiegelungen der eigenen Schöpfungen des Menschen beziehungsweise menschlicher Gesellschaften ist als eigenes Forschungsgebiet noch kaum betrieben worden, wenigstens nicht in bewußter Abgrenzung von der Erforschung des Natur- und des Heroenmythus[1]. Entweder erschien der Kulturmythus als Bestandteil des Heroenmythus, wofür der Terminus »Kulturheros« (Prometheus, Theseus, Maui) Zeugnis ablegt oder der Kulturmythus wuchs aus dem Naturmythus hervor (Demeter und Kore). Zum Teil war auch das, was wir in dieser Arbeit zur Kulturmythologie rechnen wollen, Arbeitsgebiet der Ethnologie und Volkskunde gewesen und man mag aus der Erweiterung des Begriffes, die sich der Verfasser damit erlaubt hat, daß er die äußeren Lebensformen und ihre psychologische Geschichte in seine Systematik hereinbezieht, ihm einen Vorwurf machen. Diesen zu entkräften ist nicht Sache theoretischer Erörterungen zu Beginn des Werkes, der Zusammenhang des Ganzen wird diese Einbeziehung entweder rechtfertigen

[1] Vgl. Fritz Langer: Intellektualmythologie. Leipzig 1916. S. 25 f.

oder als irrtümlich erweisen. Hier sei nur soviel gesagt, daß es nur die Vorstellungsseite, und zwar in erster Linie die unbewußte Vorstellungsseite an Brauch und Sitte ist, von deren gemeinsamer Behandlung mit dem im eigentlichen und unbezweifelten Sinne so genannten Mythus wir eine gegenseitige Aufhellung und außerdem die Gewinnung neuer Einsichten für die Psychologie des Unbewußten überhaupt erwarten.

Diese Arbeit knüpft an einen Problemenkreis an, aus dem bereits der Aufsatz »Der politische Mythus«[1] einen beschränkten Bezirk umschrieben hatte. Es soll jetzt versucht werden, die dort erarbeitete Grundlage zu erweitern, und zwar nicht so sehr, um weitere Einsichten in die Zusammenhänge des politischen Lebens zu erhalten, als um die Fruchtbarkeit der Heranziehung des Unbewußten auf benachbarte Gebiete des Kulturlebens zu erproben. Das wird aber nicht in Form einer schematischen Wiederholung der in jener Arbeit angewandten Methode anzustreben sein, als vielmehr auf dem Wege einer Besinnung auf die logischen, psychologischen und geschichtlichen Grundlagen kultureller Begriffe und Symbole.

Das Symbol der Mutter Erde.

Vor allem bedarf das von der Religionsgeschichte und -psychologie bereits als gangbare Wortmünze, deren Wert nachzuprüfen sich niemand der Mühe unterzieht, verwendete Symbol der Mutter Erde einer energischen Durchdringung in entwicklungspsychologischer Hinsicht. Denn zu seiner ausgebreiteten Verwendung steht in auffallendem Mißverhältnis die unzulängliche und auch dann, wenn mit psychanalytischen Begriffen operiert wird, fast nur auf bewußtseinspsychologische Erwägungen begründete bisherige Fundierung des Begriffes[2].

Wir wollen hiebei, eingedenk des Wortes des Novalis, daß

»man in Märchen und Gedichten
erkennt die wahren Weltgeschichten«,

zunächst als Leitfaden das bereits im »Politischen Mythus«[3] erwähnte Gedicht von Swinburne: »Hertha«, einen Hymnus an die Erdenmutter, benützen, und zwar wegen der seltenen Klarheit, mit der hier unbewußte Denkmotive und Symbole gehäuft erscheinen,

---

[1] Imago VI, Heft 1, S. 41.
[2] Das trifft z. B. auch auf meine eigenen Ausführungen im »Titanenmotiv« (Imago II) zu.
[3] Imago VI, S. 71.

und der schöpferischen Kraft mythischer Intuition, die sich darin offenbart. ⟨Die echt Swinburnesche Länge des Gedichtes erlaubt einige an der Numerierung der Strophen kenntliche Kürzungen. Die Übertragung ist von Otto Hauser nach Swinburne: Lieder vor Sonnenaufgang. Weimar 1912.⟩

Algernon Charles Swinburne: Hertha.

1. Ich bin Anfang; die Jahre,
Gott und Mensch sind durch mich,
Die Unwandelbare,
Vollkommne in sich;
Gott wechselt und Mensch und ihr körperlich Sein, doch die Seele bin ich.

2. Ehe Land noch und Meer war
Und das Grashaar der Hut
Und der Waldbäume Heer war
Und das fleischfarbne Gut
Meiner Früchte an mir, da war ich, da hat in mir deine Seele geruht.

3. Erstes Leben entband
Meinem Urbronnen sich;
Jede Kraft, die es bannt,
Es befreit, ist durch mich:
Gott und Mensch sind aus mir und Getier und Gevögel: eh' Gott war, bin ich.

8. Das Korn und das Feld,
Der Schollen Gerott,
Der Pflug, der bestellt,
Und der Pflugtiere Trott,
Die Tat und der Täter, die Saat und der Säer, der Staub, der da Gott.

9. Wie ich Leben und Blut dir gab,
Wer hat, Kind, dir 's genannt?
Von dem Feuer, das Glut dir gab,
Von dem Eisen, das band,
Von dem dunkelen Wechsel der Wasser, was hast du davon je erkannt?

10. Kannst im Herzen du sagen,
Daß dein Auge gesehn,
Was in Form dich geschlagen
Und wie das geschehn,
Welche Kraft und woraus dich vorm Himmel hier ließ mir am Busen entstehn?

11. Wer wies es im Bildnis dir,
Gab dir Kunde, woher?
Vertraut es die Wildnis dir?
Verriet dir 's das Meer?
Oder hieltest du Zwiegespräch im Geist mit der Nacht ward vom
Wind dir Gewähr?

12. Setzte ich einen Stern dir,
Strahlte der es dir zu,
Ward so sichtbar von fern dir,
Was ich kund dir jetzt tu,
Oder spracht ihr wie Brüder zusammen, die Sonne, die Berge und du?

13. Wer erfaßt, was besteht,
Wer erfaßt, was entflohn?
Nicht Prophet, nicht Poet,
Nicht Dreifuß, noch Thron,
Nicht Geist und nicht Fleisch, nur die Mutter weiß Antwort zu
geben dem Sohn.

14. Nicht gezeugt, nein geboren,
Wenn die Kinder die Bahn
Ihrer Mutter verloren
Und in Furcht oder Wahn
Zu dem Gott, den sie machten, nun beten: sie regt 's nicht, wie oft es getan.

16. Ich bin in dir als Retter;
So gib, des bewußt,
Deiner Tat grüne Blätter,
Deines Traums weißen Blust
Und die Rotfrucht des Tods, denn ich gab sie, und Lebensblut, Atem
der Brust.

17. Doch sollst du sie geben mir,
Wie du sie empfingst:
Frei gib dein Leben mir,
Wie du frei darin gingst;
Nicht daß du wie Sklave dem Eigner, wie Diener dem Herrn dich
mir bringst!

20. Den vielwurzligen Baum,
Der rotfrüchtig sich
Hoch erhebt in dem Raum,
Seht den Lebensbaum mich;
Im Geknosp eures Seins ist mein Saft, ihr sollt leben, nicht sterben,
will ich.

21. Doch der Götter Gebilde,
Die ihr selbst schuft in Not,
Deren Grimm, deren Milde
Euch vergibt, euch bedroht,
Sind Würmer der Rinde, die abfällt; nicht Leben ist ihrer, nein, Tod.

22. Mein Blut schließt die Stelle;
Ein Sternentanz irrt,
Daß die Nacht er erhelle,
Durch das Laub mir und flirrt,
Als Sonnen verehrt, bis die Sonne wie Funken ihn austreten wird.

23. Wo die toten Äonen
Das lebend'ge Gespinn
Meiner Wurzeln birgt, wohnen
Meine Donner tiefhin
Und im Braus meiner Zweige, ihr höret das Brausen des Meeres darin.

24. Da hört ihre Schwingen
Ihr spreiten die Zeit
Und das Zweigicht durchdringen
Zu Häupten ihr weit,
Und ihr Tritt beugt die Äste und rings um sie rauscht meiner Blätter Gebreit.

25. Der Sturm der Jahrtausende
Geht durch mich und erstillt,
Der Kriegssturm, der sausende,
Der Friedenssturm mild,
Eh ihr Atem das Haar mir zerrauht, meiner Blüten mir eine erschwillt.

26. Aller Wandlungen Schall,
Aller Schatten, all Licht
Auf der Berghöhen Wall,
Der sich vielklüftig bricht,
Die da sprechen, wie Zunge des Windes, der nächtlichen Sturmwolken spricht.

27. Aller Antlitze Schnitt,
Alle Werke der Hand,
Wo die Zeit je erstritt
Unerkundliches Land,
Aller Tod, alles Sein, alle Macht, aller Hinfall rinnt durch mich wie Sand.

28. Welche Last auch mein Frohn hat
— Wo kann größerer sein? —
Ob mein Wachsen nicht Lohn hat,
Als zu wachsen allein,
Doch wachs' ich trotz Todwürmern unten und oben der Blitzflammen Schein.

29. Auch sie haben Macht in mir,
Wie an ihnen auch ich.
Ein Brand ist entfacht in mir,
Ein Saft geht durch mich
Mit unendlicher Länder und Meere Gebraus und Geheimnis in sich.

30. In Zenturien von Tagen,
Lenzfarben — durchglüht,
Da ich Maisinn getragen,
Sind mir Blumen erblüht,
Herber Blust mit dem Dufte der Mannheit, dem Geiste wie Strahlen entsprüht.

31. Der Duft ihrer Sprossen, sieh,
Ihres Aufspringens Klang,
Meine Wurzeln durchgossen sie
Mit Kraft, Wärme, Sang.
Meine Frucht sind die Leben der Kinder, vollkommen, weil frei nun von Zwang.

32. Ich will eines nur: sei;
Brauche nicht dein Gebet,
Ich brauche dich frei,
Wie die Luft, die dir weht,
Daß mein Herz in mir größer sei, seh ich, wie schön meine Frucht mir gerät.

33. Wohl bietet kein Glaube euch
Je schönere dar.
Mein Saft weckt im Laube euch,
Was da blüht all das Jahr.
Seht nun an euren Gott, den ihr schuft, daß ihr Opfer ihm bringt zum Altar!

36. Mit Wundern beschwingt
Und beschuht, mit dem Brand,
Der den Wettern entblinkt,
Zu Stab und Gewand,
Bebt Gott in den Höhn und die Engel sind bleich von dem Graun, das ihn bannt.

37. Seine Dämmerung kam auf ihn,
Er zittert: die Schar
Seiner Geister blickt gram auf ihn,
Erschreckt von der Fahr:
Seine Stunde erfaßt ihn, die letzte in seinem unendlichen Jahr.

38. Das Hirn schuf und richtet ihn,
Die Wahrheit begräbt
Und vergibt, doch vernichtet ihn
Die Zeit und erhebt
Der Liebe geliebtesten Freistaat, den Freiheit erhält und der lebt.

39. Denn lebendig und ganz ist
Die Wahrheit nur hier,
Pol und Polsternes Glanz ist
Die Liebe zu ihr
Dir Mensch, der da Herzenspuls, Frucht meines Körpers und Seelen-saat mir.

40. Meines Busens ein Sproß,
Eine Blüte, die sich
Zuhöchst mir erschloß
Und mächtiglich
Zum Himmel dringt: Mensch, du, mir gleich, mit mir eins, der mein Werk und der ich.

Vorbilder zu Swinburnes »Hertha« in der Bibel.

Die Grundstimmung dieses Gedichtes ist enge verwandt mit der des Psalms 90, aber in durchgängiger Übertragung der positiven Gefühlseinstellung von der väterlichen auf die mütterliche Potenz. Man vergleiche im besonderen mit Strophe 1–3 Psalm 90, 2–6:

Ehe die Berge geboren wurden,
ehe Erde kreiste und Welt,
für und für bist du, o Gott!
Denn tausend Jahre sind vor dir
wie das Gestern, wenn 's vorüber ist,
wie eine Wache in der Nacht!
Du führst die Menschen zurück zum Staube
und sprichst: kehrt heim, ihr Menschenkinder!
Du schwemmst sie fort, sie werden
wie der Schlaf am Morgen,
wie das Gras, das vergeht!
Am Morgen blüht es und wächst,
am Abend welkt es und dorrt.

(Nach Gunkel: Ausgewählte Psalmen.)

Ein anderer biblischer Anklang ist enthalten in Sprüche 8, 22 ff. Hier spricht die »Weisheit« (hokma) in jenem Abschnitt, der ein allerdings relativ spätes, vielleicht schon philosophisch beeinflußtes Weltschöpfungsmotiv enthält.

Jahwe schuf mich als den Anfang seiner Wege,
als erstes seiner Werke vorlängst.
Von Ewigkeit her bin ich eingesetzt,
zu Anbeginn, seit dem Ursprung der Erde.
Als die Urfluten noch nicht waren, wurde ich geboren, als es noch keine Quellen gab, reich an Wasser.
Ehe die Berge eingesenkt waren, vor den Hügeln wurde ich geboren,
ehe er noch Land und Fluren geschaffen hatte und die Masse der Schollen des Erdkreises.
Als er den Himmel herstellte, war ich dabei, als er die Wölbung über dem Ozean festsetzte,
als er die Wolken droben befestigte, als die Quellen des Ozeans mächtig wurden,
als er dem Meer seine Schranke setzte, daß die Wasser seinen Befehl nicht überschreiten durften; als er die Grundfesten der Erde feststellte:
Da war ich ihm als Werkmeisterin zur Seite; da war ich (ganz) Entzücken Tag für Tag, spielend geschäftig vor ihm zu jeder Zeit,
spielend auf seinem Erdenrund und hatte mein Entzücken bei den Menschenkindern [1].

Gliederung und verwandte Motive im Glauben der Naturvölker, im klassischen und germanischen Altertum: Yggdrasil.

Für unseren Zusammenhang kommt es weniger in Betracht, ob hier altes mythisches Gut verborgen liegt oder spätere Spekulation. Tatsache ist, daß hier zwischen der extrem mütterlich gerichteten »Hertha« Swinburnes und der männlichen Tendenz des Psalms 90 eine Vermittlung vorliegt in Gestalt des weiblichen ersten Geschöpfes Jahwes, die als »Werkmeisterin« eine Abspaltung der Persönlichkeit Jahwes selber ist.

Die einleitenden Strophen 1—3 bringen die ewige Präexistenz der mütterlichen Potenz zum Ausdruck, Strophe 4—8 zeichnen in immer neuen, sich übersteigernden Bildern den Zustand der Indifferenz zwischen Subjekt und Objekt, der diesseits der Individuation liegt, die mit der Trennung von der Mutter ihren Anfang nimmt. Im besonderen wäre hier hinzuweisen auf eine Bemerkung bei Lévy-Bruhl: Das Denken der Naturvölker [2], der (S. 26) folgendes schreibt:

---

[1] Nach Alfred Jeremias: Das alte Testament und der alte Orient. 2. Aufl. Leipzig 1906.

[2] Deutsch herausgegeben von Wilhelm Jerusalem. Wien und Leipzig 1921.

Die Erde endlich in Loango »ist den Bafioti mehr als ein Schauplatz, worauf ihr Leben sich abspielt. In und aus der Erde wirkt ein Etwas, das alles durchdringt, Vergangenes und Künftiges vereinigt... Alles Lebende entnimmt dem Boden seine Kraft... Die Auffassung unserer Leute ließe sich dahin wiedergeben, daß sie ihre Erde als ein von Nsambi (Gott) stammendes Lehen für heilig halten«. (Nach Peschuel-Loesche: Die Loango-Expedition 1907, III., 2, S. 194 ff.) »Der gleiche Glaube,« fährt Lévy-Bruhl fort, »findet sich bei den Indianern Nordamerikas, die es für eine Freveltat halten, den Boden zu bearbeiten. Man würde da Gefahr laufen, dessen mystische Macht zu verletzen und sich den fürchterlichsten Schaden zuziehen«[1].

Zum »Urbronnen« in Strophe 3 ist zu vergleichen, daß Rheia in den Oracula Chaldaica (bei Kroll, S. 19, 27–30, 69) als πηγή bezeichnet wird, ferner Jesaja 51, 1 f.: Blickt auf den Felsen hin, aus dem ihr gehauen seid, und auf die Höhlung des Brunnens, aus der ihr ausgegraben seid. Blickt auf Abraham, euren Ahnherrn, und auf Sara, die euch gebar.

Die Strophen 14–19 sind ein Aufruf, sich freizumachen von der väterlichen Macht des Gottes, darunter besonders bezeichnend Strophe 14:

> Mother not maker,
> Born and not made,
> Though her children forsake her,
> Allured or afraid.
> Praying to the god of their fashion,
> She stirs not for all that have prayed.

Den Kern des visionären Hymnus bilden die Strophen 20–33, in denen die Gleichsetzung der Erdmutter mit dem Lebens- und Weltbaum (Yggdrasil) erfolgt. Auf die Geburt weist Strophe 22 hin, das Bild des Yggdrasil erneuert sich in Strophe 28. Vgl. Grimnismol 34, 35:

> 34. Mehr Würmer liegen an den Wurzeln der Esche,
> als ein unkluger Affe meint:
> Goin und Moin (die sind Grafwitnirs Söhne),
> Grafwollud und Grabak dazu,
> Ofnir und Swafnir sollen ewig, mein ich,
> verzehren die Wurzeln des Baums.

---

[1] Dasselbe wird von den Tschuwaschen während des Sinjzafestes berichtet vgl. Archiv für Religionswissenschaft II, S. 358 (Wolter).

35. Yggdrasils Esche muß Ungemach leiden,
mehr als ein Menschenkind ahnt:
Oben frißt sie der Hirsch, es fault die eine Seite,
während Nidhogg die Wurzeln benagt.

Der Vergänglichkeit ist also in der Edda auch der Weltbaum Yggdrasil unterworfen; vgl. Völuspa 47:

Yggdrasil bebt; der Eschen höchste,
es rauscht der alte Baum, der Riese wird frei.

Der mütterliche Baum Hertha bei Swinburne ist dagegen über alle Vergänglichkeit emporgehoben. Wie die weissagenden Bäume des Altertums (die Eiche des Zeus in Dodona mit seinem uralten Erdkult[1], der Lorbeer des Apollo[2]; auch Yggdrasil selbst, an den sich Odin nach seiner Selbstopferung aufhängt, um der Kenntnis der Runen teilhaft zu werden) ist Hertha allwissend; vgl. Strophe 9–13. Sie allein weiß um die Herkunft der Menschen, von dem Lebensfeuer, das sie beseelt, ihrer Bindung und Entbindung in der Urhöhle, der kosmischen *μήτρα*[3].

Odin erzählt im Hovamol (138 ff.):

138. Ich weiß, daß ich hing am windbewegten Baum
neun Nächte hindurch,
verwundet vom Speer, geweiht dem Odin,
ich selber mir selbst,
(an dem mächtigen Baum, von dem die Menschen nicht wissen,
aus welchen Wurzeln er wuchs).

139. Man bot mir kein Horn noch Brot zur Labung,
nach unten spähte mein Aug',
ächzend hob ich, hob aufwärts die Runen,
zu Boden fiel ich alsbald.

140. Zu gedeihn begann ich und bedacht zu werden,
ich wuchs und fühlte mich wohl;
ein Wort fand mir das andere Wort,
ein Werk das andere Werk.

Gering (Die Edda, S. 105, Anm. 3) bemerkt hiezu: Um die Runen zu erfinden und durch sie geheimer Weisheit mächtig zu werden, opferte Odin sich selbst, indem er an der Weltesche

[1] Vgl. Ludwig Weniger: Altgriechischer Baumkultus. Leipzig 1919. S. 13 ff.
[2] Weniger, ibid. S. 16 ff.
[3] Vgl. Robert Eisler: Weltenmantel und Himmelszelt. S. 653.

sich aufhängte und mit dem Speer sich verwundete. Daher heißt die Esche Yggdrasil, d. h. Yggs <Ygg, »der Schreckliche« = Odin> Roß, wie der Galgen in einer skaldischen Dichtung einmal »das Pferd« des Geliebten der Signy genannt wird <da König Sigar den Hagbard, der ein Liebesverhältnis mit seiner Tochter Signy unterhielt, aufhängen ließ>. – Die Art, wie Odin sich selbst opferte, ist auch sonst bezeugt: nach der Gautrekssaga, c. 7, »opferte Storkad dem Odin den König Wikar, indem er ihn mit einem Speer durchstieß und an eine Fichte aufhängte«.

Die Selbstopferung Odins ist eine Rückkehr zur allwissenden Mutter, dem mütterlichen Weltbaum, also eine Introversion. Odin ist ursprünglich Wind-, Seelen- und Totengott, wie sein später Nachfahre, der wilde Jäger. Das Aufhängen auf den Baum ist vielleicht eine Spur ehemals verbreiteter Baumbestattung <s. u.>. Die Gleichung Tod = Rückkehr zur allwissenden Mutter wird erst später ihre Deutung erfahren.

Um zu Swinburne zurückzukehren, erinnert Strophe 9 überhaupt an kosmogonische Spekulationen der Orphiker.

»Im großen Mischkrug der Nacht – ein schönes Gleichnis für das Verschwimmen aller Einzelerscheinungen im abendlichen Dunkel – sollen die Stoffe durcheinandergerührt und wie in einem Schmelztiegel . . . zu einem Guß verschmolzen werden. Unruhig und unwillig, sich zu einer Einheit zu verbinden, wogen die Massen hin und her und erzeugen *μυρίας ἀτελεῖς κράσεις*, d. h. die vielen Gottheiten, die Orpheus zwischen Chronos und dem erstgeborenen Phanes anführt. Endlich aber schließt sich der Urstrom – genauer gesagt, jenes wogende Meer des Urgemisches – wie eine Luftblase im umgerührten Wasser zu entstehen pflegt – von Zeit und Notwendigkeit im Wirbel bewegt, zu einem Kreis zusammen und formt ein rundes Gebilde, da ersieht der Gott den Augenblick und schmiedet aus dem Lichtstoff, der sich zu Anfang abgeschieden hat, eine feste Schale um die eiförmige Blase, die er fürs erste in eine strahlende, aus Glanz gewobene Hülle eingefangen hat. Aber auch diese *ἕνωσις* soll nicht von Dauer sein. Bevor der Wirbel in die Eischale eingeschlossen werden konnte, hat er, wie der Strudel im Wasser die Luft einschluckt, saugend etwas vom Atem der Urgottheit <*πνεῦμα*> in sein Innerstes gerissen. Durch diesen göttlichen Hauch befruchtet, gärt und keimt nun die wieder zur *γόνιμος ὕλη* gemischte, langsam in glühende Bruthitze gelangende Masse weiter

und gebiert den absichtslos von Chronos gezeugten Leuchter ‚Phanes'«.

Zu Strophe 12 vgl. den bei Jung: Wandlungen und Symbole der Libido, S. 83 zitierten *λόγος* aus der Mithrasliturgie: *Ἐγώ εἰμι σύμπλανος ὑμῖν ἀστὴρ καὶ ἐκ τοῦ βάθους ἀναλάμπων.* Auch muß hier mit Jung[1] auf Hölderlins Gedicht »An die Natur« hingewiesen werden:

> Da zur Sonne noch mein Herz sich wandte,
> Als vernähme seine Töne sie,
> Und die Sterne seine Brüder nannte.

Bereits in Strophe 32—33 klingt wieder das Gegenmotiv zu der werbenden Liebe der Mutter an und dieses steigert sich in dem letzten Abschnitt zu einem förmlichen Gericht über die Idee von Gott und Vater und zu ihrer Vernichtung im Namen der Freiheit. Ihr Erbe tritt die Mutteridee an und nochmals taucht am Schlusse das gewaltige Bild des Weltbaumes auf, als dessen wesensgleicher Sproß der Mensch sich in den befreiten Himmel erhebt.

Das Wesentliche der hier miteinander ringenden Tendenzen ist so klar, daß wir darüber kein Wort zu verlieren brauchen. Der Punkt, an dem unsere Untersuchung ansetzen soll, liegt nicht in der bisher genugsam erörterten Gegensätzlichkeit der beiden Tendenzen, sondern betrifft das zentrale Bild des Weltbaumes, der zugleich den unendlichen Leib der Erde und die Mutter-Imago darstellt. Wir suchen nach einem Gesetz in den wechselnden Bildern, in denen sich die mythenbildende Phantasie ergeht.

II.

Die Psychologie des integralen Denkens.

Die seelische Bindung an die Horde und an die Erde.

Wir dürfen uns bei der im übrigen sehr allgemein gehaltenen Fassung des am Schlusse des vorigen Kapitels gestellten Problems an den Übergang der Libidobindung von der Horde zur Erde erinnern, den der »Politische Mythus« behauptet hatte. Denn die wichtigsten Darlegungen jenes Versuches gipfelten in dem Nachweis, daß sich die an die Gemeinschaft der Horde geknüpften »mütterlichen« Libidotendenzen im Verlauf der Kulturentwicklung

---

[1] Ibid. S. 136.

von dieser ablösen und fortan die längste Zeit an die Erde gebunden erscheinen[1]. Der damit aufgestellten Forderung, das Gefühl der Zugehörigkeit und Abhängigkeit von einem größeren schützenden Ganzen als in einem Übergang von der aus Personen bestehenden Einheit der Horde zu einem Naturobjekt begriffen zu denken, vorzustellen und nachzuerleben — diese Forderung ist, abstrakt genommen, nicht leicht zu erfüllen. Sie müßte auch bei aller theoretischen Anerkennung schließlich unerfüllt bleiben, falls sie weiterhin einer tieferen Fundierung ermangeln sollte. Nach welcher Richtung diese zu erfolgen hätte, geht aus folgender Überlegung hervor. Zunächst müssen die Gemeinsamkeiten zwischen Horde und Erde begrifflich und psychologisch schärfer erfaßt werden. Bloß begriffliche Erfassung derselben im Sinne der Zurückführung auf eine gemeinsame Gattung erwiese sich als unzulänglich, da sie dem gleichsam flüssigen Charakter des primitiven Denkens nicht gerecht würde. Aber auch der diesem Rechnung tragende »psychologische Begriff«, die Allgemeinvorstellung, ist hier nur ein unvollkommener Behelf. In dem Bestreben, jeder einzelnen Erscheinung recht zu geben, verfällt er in das dem Schematismus der logischen Begriffe entgegengesetzte Extrem, in die Haltlosigkeit. Die Einführung eines neuen Denkmittels ist hier nicht zu umgehen.

Eine weitere Überlegung führt uns dazu, nach »Vorstufen« für das Phänomen der Gebundenheit an die Erde zu fragen, die bereits im Hordenstadium wirksam waren. Die Beantwortung dieser Frage ist eine Forderung des Prinzips der Kontinuität, einer Grundvoraussetzung jeder kulturgeschichtlichen und völkerpsychologischen Arbeit. Es wird vielleicht für die Richtigkeit der Lösung sprechen, die ich für diese beiden Forderungen im folgenden zu geben gedenke, daß sie im Grunde eine für beide gemeinsame ist.

Das psychische Trägheitsmoment.

Es ist in allem und jedem eine gleichsam unterirdische Arbeit, die hier geleistet werden soll. Es gilt, aus den Erzeugnissen des Kulturschaffens jenes konstante Moment herauszulesen und in seiner Idealität hinter aller Wandelbarkeit kultureller Schöpfungen zu verfolgen, durch dessen dauernde Wirksamkeit alle logisch-ethische Anspannung gegenüber der Realität doch schließlich den Zusammenhang mit dem Lustprinzip aufrechterhält. Man wird dieses Moment physikalisch als Trägheitsmoment, logisch und mathematisch als irrational bezeichnen dürfen.

[1] Vgl. Imago VI, S. 77.

Eine solche Betrachtung ist nötig neben jener anderen technisch-rationalen, der als Wertmaßstab die Anpassung der kulturellen Gebilde an das technische Ideal ökonomischer Umformung der Materie für die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse vor Augen schwebt.

Der Idee nach bestünde die Aufgabe der Völkerpsychologie darin, das Hervorwachsen komplexer und, wie man zu sagen pflegt, »sozial bedingter« psychischer Gebilde aus psychischen Notwendigkeiten zu verfolgen, die aber wieder nur in Individuen unmittelbar wirklich sind, denn es macht nichts aus, ob diese Wirklichkeit erst durch eine geistige Wechselwirkung mit einer Mehrheit von Individuen ermöglicht oder spontanen Ursprungs ist. Gilt ja diese soziale Bedingtheit auch von den einfacheren und einfachsten psychischen Gebilden, die ihre Gußform in der Wechselwirkung mit einem Du erhalten. Gemeinsame geistige Erzeugnisse, als welche Wundt den Gegenstand der Völkerpsychologie bezeichnet, sind darum alle geistigen Erzeugnisse und es gibt im Grunde keinen Gegensatz zwischen Individual- und Völkerpsychologie, sondern nur eine Psychologie, die uns — der Idee nach — zu zeigen hätte, wie das Ich Objekte ergreift, umdeutet, schafft, durch die unter dem Einfluß seiner Affekte selbst geschaffenen Objekte beherrscht wird und sich deshalb beherrschen läßt, weil diese Objekte Forderungen seines eigenen Wesens verkörpern.

Die gemeinsame Urtatsache unseres geistigen und körperlichen Daseins, über die Erfahrungserkenntnis nicht zurückschreiten kann, ist die Entstehung der Individualität, die Loslösung und Verselbständigung eines psychophysischen Ganzen aus dem dunklen Naturgrund, ein Vorgang metaphysischer Natur, von dem die Wissenschaft nur die wahrnehmbaren Begleitumstände beschreiben kann. Vorwärts dieses Zustandes der Ruhe und Indifferenz liegt die Ausbreitung unseres Bewußtseins in der Welt der Dinge, die Mannigfaltigkeit der Versuche, die Welt der Erfahrung nach unseren Ideen umzugestalten. Diese Ideen selbst aber sind Urbilder oder Schemata, die wir an die Dinge anlegen, um sie unseren Bedürfnissen und Wünschen gemäß zu gestalten. Das Ergebnis dieser Bemühungen ist eine vom Geist geschaffene Welt, die beständig auf ihren Ursprung, die anfängliche Indifferenz, zurückblickt, eine Reihe unvollkommener und notwendigerweise aussichtsloser Versuche, zwischen der Mannigfaltigkeit der Erfahrung und

dem Zustand geistiger Integration eine dauernde Verbindung herzustellen. Diese Versuche äußern sich nicht nur in der Art und Weise, wie wir die Welt auffassen, was wir auswählend aus ihr apperzipieren, was wir übersehen, vergessen, bewußter- oder unbewußterweise ausschalten, sondern auch in den Formen, die wir unserer Umgebung aufprägen, von der Kleidung und Behausung angefangen bis zu all den sichtbaren Veränderungen, durch die sich ein bewohntes Stück Land von einem unbewohnten unterscheidet.

Ethnologie und Völkerpsychologie.

Die damit entstehende sekundäre Welt ist Gegenstand der Ethnologie, wenn man den Standpunkt der wissenschaftlichen Beurteilung in der Mannigfaltigkeit der Welt der materiellen und geistigen Objekte nimmt (Sprache, Mythus, Brauch, die verschiedenen Artefakte); sie ist Gegenstand der Psychologie, wenn man in der Mannigfaltigkeit jener Objekte Äußerungen, Objektivationen psychischer Mächte erblickt und die Frage nach Art, Beschaffenheit und Stärke jener Mächte erhebt. Die Ethnologie als historische Grammatik der Formensprache der kulturellen Schöpfungen wird nun, so sehr sie dem Einheitlichen im Mannigfaltigen, dem Entwicklungsgesetz dieser Formensprache nachspürt, die ja nicht bloß geistgesetzt sind, sondern vielfach durch das Material bedingt erscheinen, in dieser Mannigfaltigkeit mehr befangen bleiben als die Völkerpsychologie, die, im Subjekt und seiner doch beschränkten Zahl von Urmotiven wurzelnd, Geist- und Stoffbedingtes ethnologischer Mannigfaltigkeit unterscheiden wird. Wenn man als das höchste Ziel des Bemühens um die gemeinsamen Gegenstände beider Wissenschaften eine Entwicklungstheorie des Geistigen im Menschen betrachtet, so wird diese aber eher Sache der Völkerpsychologie sein, während die Ethnologie vorwiegend Entwicklungsgeschichte bieten wird[1].

Die Stetigkeit in der psychischen Entwicklung.

Es erhebt sich nun die Frage nach den konkreten Formen, in denen sich dieser Übergang vom Integralen zur Differenzierung vollzieht. Diese Frage könnte auch als die konsequente Fortbildung des Problems der Stetigkeit im Kulturwandel (Vierkandt) dargestellt werden. Denn dieses Problem, welches ausgeht von der ethnologischen Feststellung, daß in jedem Kulturerzeugnis eine Art Trägheitsmoment wirksam ist, demzufolge ältere geist- und

[1] Vgl. zu dem ganzen Problem Krüger: Über Entwicklungspsychologie, Leipzig 1915.

materiebedingte Formen in jeder späteren Entwicklungsform eines Kulturerzeugnisses enthalten sind (aufgehoben in dem doppelten Sinn des Wortes), — dieses Problem muß jetzt lauten: Da der Regressus der Kulturformen kein unendlicher ist, welche Form ist es, in der sich der Übergang aus der Integration zur Differenzierung vollzieht? Oder: Nach welchen Urbildern hat der erwachende Geist, denkend und handelnd, zuerst die Welt gestaltet? Dieses Urbild durch ethnologische Forschung festzustellen, erscheint aussichtslos. Hier kann nur der Ausgang vom Subjekt Aufschluß geben.

Es ist klar, daß eben wieder wegen des Prinzips der Stetigkeit dieses Urbild oder diese Urbilder einen hervorragend integralen Charakter haben werden. Das integralste, dabei aber den Ausgangspunkt aller Orientierung in der Welt darstellende Bild wird zu gewinnen sein durch schärfste psychologische Analyse jenes Zustands, da sich aus dem anfänglich ununterscheidbaren Gewoge von Lust- und Unlustmotiven Stücke der gegenständlichen Welt herauszudifferenzieren beginnen. Was dabei an Gegenständlichem zuerst ins Bewußtsein tritt, wird, obgleich der Art nach ein anderes, noch immer vorwiegend mit integralen Momenten durchsetzt sein und dies um so mehr, wenn es an sich in enger Beziehung zu Lust und Unlust steht. Dies trifft aber auf jenes Stück »Welt« zu, das eben des werdenden Bewußtseins erste Welt war[1].

Voneinander gesonderte Bestandteile der Welt gibt es erst auf einer späten Stufe. Zunächst ist alles gleichsam eingebettet in eine unbestimmte Totalität, aus der sich die Elemente nur zögernd loslösen. Was sich aus ihr zuerst heraushebt, wird naturgemäß einen dauernden Vorsprung vor allem späteren differenzierten Erleben haben.

Die Überwindung des Dualismus im primären Totalerlebnis.

Es ist ein Grundirrtum, aus dem Zusammenwirken eines individuellen Einzel-Ichs, das man sich mit Trieben, Neigungen, Fähigkeiten — jedes Wort im Grund ein asylum ignorantiae — ausgestattet denkt, mit der belebten und unbelebten Welt die Produkte des entwickelten Seelenlebens »abzuleiten«. Die biologischen und evolutionistischen Theorien sind hiebei nicht wesentlich verschieden von der intellektualistischen. Sie stellen ein fertiges oder keimendes Bewußtsein sozusagen punktartig der Mannig-

[1] Vgl. Jung: Wandlungen und Symbole der Libido. S. 245: Das große urtümliche Bild der Mutter, das uns erstmals einzige Welt bedeutete und nachmals zum Symbol von aller Welt wurde.

faltigkeit der Dinge gegenüber und lassen sodann eine Auseinandersetzung zwischen den beiden Wirklichkeiten — Seele und Welt — stattfinden. Diese Auseinandersetzung ist bald erkenntnisartiger und bald emotionaler Natur, ihr Zweck mag bei der biologischen Auffassung des Prozesses in der Anpassung an die Daseinsbedingungen beruhen oder — nach dem Idealismus — in der Überwindung der phänomenalen Vielheit durch den Geist, der, einer metaphysischen Einheit angehörig, diese verloren hat und sie auf dem Umweg über die Welt wieder zu finden bestimmt ist; die »Ausstattung« mit Fähigkeiten geistiger und physischer Art mag ein- für allemal gegeben sein oder auf fortschreitender Summierung geglückter Anpassungsleistungen beruhen: ein gewisser Dualismus ist allen Theorien gemeinsam: sie leiten das Du aus dem Ich ab; sie lassen das Ich zu der Welt allmählich in Beziehung treten, sich immer neuer Objekte und Zusammenhänge bemächtigen; sie vergessen über dieser bewußten Ausbreitung theoretischer und praktischer Art, daß sie sich erhebt auf der Grundlage einer Verwurzelung physischer und geistiger Art mit der Gesamtheit des Seins, die durch die Abtrennung der Nabelschnur nicht unterbunden wird; die durch den Luststrom, der Mutter und Kind verbindet, beständig rege erhalten wird; aus der die Welt der Objekte samt ihrem subjektiven Gegenstück, dem ordnenden Verstand, sich erst herausdifferenziert, ohne daß — zufolge des Gesetzes der Kontinuität — diese Differenzierung jemals eine vollständige werden könnte; daß darum beständig ein Restbestand irrationaler und instinktiver Art übrigbleibt, dessen Tendenz es sein muß, zur Integrierung zurückzuführen. Eben d i e s e n u n e r k l ä r l i c h e n R e s t b e s t a n d a u s d e m D e n k e n u n d d e s s e n s i c h t b a r e n P r o d u k t e n h e r a u s z u l ö s e n u n d z u z e i g e n, d a ß e r e i n e W i r k u n g j e n e s u r s p r ü n g l i c h e n i n t e g r a l e n M o m e n t s i s t, das, aller bewußten Ausbreitung vorausgehend, diese zugleich stützt — durch Anknüpfung an Gegebenes — und verzögert — durch seine Trägheitswirkung — ist eine Aufgabe, deren Lösung die Voraussetzung bildet für alle übrigen Aufgaben der Entwicklungspsychologie. Und eben das muß der Ausgangspunkt dieser Entwicklungspsychologie sein, daß sie nicht ein punktförmiges Ich den anderen Ichen und Dingen gegenüberstellt, sondern, hinter diesen Zustand der Vereinzelung zurückschreitend, in dem Mit- und Füreinandersein von Mutter und Kind die Integration

verwirklicht findet. Diese Integration ist weder Gefühl, noch Wille, noch Vorstellung; sie ist das primäre Totalerleben schlechthin. Wenn wir die verschiedenen Lebensäußerungen und Funktionen durch die Unterlegung des Begriffes verschiedener Bedürfnisse oder Triebe logisch zu bewältigen trachten, so ist die Befriedigung sämtlicher Bedürfnisse des wachsenden Lebens an die Person der Mutter gebunden. Sie in erster Linie befriedigt das Nahrungs-, das Schutz-, das Anlehnungsbedürfnis des Kindes und vermittelt ihm die erste Orientierung in der Welt. Die gesamte Auseinandersetzung des werdenden Individuums mit der Umwelt erfolgt von ihrem Koordinatensystem aus.

Das psychische Integral.

Unter Zugrundelegung des Gesetzes der Kontinuität wären wir zu dem Schluß genötigt, daß alles spätere Sichhineinfinden in die Wirklichkeit und alle Anpassung der Wirklichkeit an unsere Wünsche und Bedürfnisse unter dem bestimmenden Einfluß des Urtypus der durch die Mutter-Imago vermittelten ersten Auseinandersetzung des Ichganzen mit Welt steht. Alles Nahrungsspendende, Lustgewährende, Schutzbietende, in Indifferenz uns in ein Ganzes Einordnende müßte das Familienzeichen der mütterlichen Imago an sich tragen. Und dieses muß in der Tat das inhaltliche Bestimmungselement des psychischen Integrals sein, wie wir unser neues Denkmittel nennen wollen. Die Angleichung und Ausgleichung zwischen Ich und Welt erfolgt im Sinne eines vermittelnden Typus, den wir handelnd in die Wirklichkeit umsetzen und vorstellend in sie hineinlegen. Dieser vermittelnde Typus besteht in einer solchen Formung der Wirklichkeit durch das Vorstellen und das Handeln, daß sie zur Quelle der ersten Lust zurückzuströmen scheint.

Lévy-Brühl: »Gesetz der Partizipation«.

Die Fruchtbarkeit dieses Denkmittels erweist sich uns gleich bei der Betrachtung eines Problems, dem sich die moderne Ethnologie erst in den letzten Jahren erschlossen hat. Diese hat sich in steigendem Maße der Erkenntnis genähert, daß das Denken der Primitiven mit den Formen unserer Logik nicht erklärt werden kann, daß insbesondere der Versuch Tylors, gegründet auf seine Theorie des Animismus, in seinen wesentlichen Zügen als gescheitert gelten muß. Marett, Preuß und Frazer widmeten sich dann der Begründung und dem Ausbau der sogenannten präanimistischen Theorie, die den Schwerpunkt der Erklärung des primitiven Seelenlebens auf die magische Handlung verlegten,

der sie die Priorität vor einem recht problematischen theoretischen Erklärungsbedürfnis der Primitiven zuschrieben. Erkenntnis und Vorstellungsleben traten in diesen Forschungen zurück gegenüber der Welt des magischen Handelns. Aber trotzdem ist alles menschliche Handeln, soweit es nicht reine Instinkthandlung ist, bedingt durch Gedanken, von denen es getragen oder zum mindesten begleitet wird. In diesem Sinne bildet ein Werk wie Lévy-Brühls »Denken der Naturvölker« eine notwendige Ergänzung zu den Werken der vorgenannten Forscher. Insbesondere muß als grundlegend gelten das von Lévy-Brühl aufgestellte Gesetz der Partizipation. Was mit diesem Ausdruck gemeint ist, ist nach des Verfassers eigenen Worten schwer in den gewöhnlichen Rahmen unseres Denkens hineinzubringen.

»Ich möchte sagen, daß in den Kollektivvorstellungen des primitiven Denkens die Gegenstände, Wesen, Erscheinungen auf eine uns unverständliche Weise sie selbst und zugleich etwas anderes als sie selbst sein können. Auf eine nicht minder unverständliche Weise entsenden und empfangen sie Kräfte, Fähigkeiten, Eigenschaften, mystische Wirkungen, die außerhalb von ihnen fühlbar werden, ohne aufzuhören, zu sein, wo sie sind«[1].

Das mystische Kraftkontinuum.

Die wesentlichsten Fälle nun, in denen das Gesetz der Partizipation sich als wirksam erweist, die Setzung der Identität an Stelle der Ähnlichkeit, die mangelnde Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt, der Glaube an Einwirkungen mystischer Natur, wie zwischen Clan und Totem, auf deren Analyse so ungemein viel Scharfsinn verwendet wurde, lassen sich durch das psychische Integral als Trägheitsrückstände aus der Periode seelischer Entwicklung verständlich machen, in der Subjekt und Objekt noch nicht getrennt, sondern durch einen dauernden Strom von Lust und Befriedigung, ein Kräftekontinuum, verbunden waren. Lévy-Brühl[2] zitiert folgende Stelle aus einem Aufsatz eines amerikanischen Ethnologen[3]:

»Sie fühlen sich von allen Seiten von geistigen Kräften umgeben, die ihnen in den Gegenständen, auf die ihre Aufmerksamkeit durch praktische Bedürfnisse gerichtet ist, konzentriert

[1] A. a. O. S. 58.
[2] A. a. O. S. 81.
[3] Hose and Mc Dougall: Men and animals in Sarawak ⟨J. A. I. XXX, S. 174⟩.

erscheinen. Um einen den Psychologen vertrauten Ausdruck zu gebrauchen, könnte man sagen, daß sie in einem Kontinuum geistiger Kräfte eine Menge dieser geistigen Kräfte in den verschiedensten Graden der Genauigkeit differenziert haben.«

Lévy-Brühl fährt dann selbst fort: »Dieses Kontinuum geistiger Kräfte, das vor den durch Differenzierung aus ihm entstandenen bestimmten Individualitäten da ist, finden wir in Nordamerika wieder durch Miß Alice Fletcher mit fast denselben Ausdrücken beschrieben: ‚Die Indianer,' sagt sie, ‚sahen alle belebten und unbelebten Gestalten, alle Erscheinungen als von einem gemeinsamen Leben durchdrungen an, das kontinuierlich war und der Willensmacht ähnlich, deren sie sich in ihnen selbst bewußt waren. Diese mysteriöse (mystische) Macht in allen Dingen nannten sie Wakanda und dadurch standen alle Dinge mit dem Menschen und untereinander in Zusammenhang. Durch diese Idee der Lebenskontinuität war eine Verwandtschaft zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren, zwischen den Toten und den Lebenden und auch zwischen einem Bruchstück irgend eines Gegenstandes und diesem ganzen Gegenstande selbst gegeben und festgehalten'«[1]. Schließlich gibt auch Alb. C. Krujt in seinem jüngsten Werke[2] anstatt des traditionellen Animismus zu, daß der Geist der Primitiven sich vorerst ein Kontinuum von mystischen Kräften, ein Prinzip kontinuierlichen Lebens vorstellt und daß die Individualitäten oder Persönlichkeiten, die Seelen, die Geister erst in zweiter Linie erscheinen[3].

Der unpersönliche Kraftstoff und seine Herkunft aus dem Unbewußten.

Das Kräftekontinuum in und zwischen den Dingen, dem gegenüber die einzelnen Wesen, Personen und Dinge an Bedeutung weit zurücktreten, ist eines der wichtigsten Objekte der religionsgeschichtlichen Forschung in den letzten Jahren geworden. Unter den verschiedenen Namen des Orenda, Wakonda, Mana spielt es die Hauptrolle in der Theorie eines ursprünglichen Monotheismus, wie sie von Söderblom[4], P. Wilhelm Schmidt[5] und Karl Beth[6] vertreten wurde. Einer vorurteilslosen Untersuchung hält diese Theorie nicht Stand. Die unpersönliche Macht, der Kraftstoff, mit

[1] The Signification of the Scalplock (Omaha ritual). J. A. I. XXVII, S. 437.
[2] Het animisme in den indischen Archipel. 1906.
[3] Lévy-Brühl, a. a. O. S. 81 f.
[4] Das Werden des Gottesglaubens. Leipzig 1916.
[5] Der Ursprung der Gottesidee. Münster 1916.
[6] Religion und Magie bei den Naturvölkern. Leipzig 1914.

dem die Dinge geladen sind, geht zum einen Teil auf die bewußte Erfahrung des Widerstandes zurück, den alle Dinge in verschiedenem Maße unserer Willensbetätigung entgegensetzen, zu einem andern Teil ist er infantilen Ursprungs und setzt sich zusammen aus der Verbotsangst, die mit der frühinfantilen und intrauterinen Allmachtssituation ein Kompromiß eingeht[1].

»Eine Außenwelt gibt es für das aufkeimende Lebewesen nur in sehr beschränktem Maße; sein ganzes Bedürfnis nach Schutz, Wärme und Nahrung wird von der Mutter gedeckt . . . Wenn also dem Menschen im Mutterleib ein wenn auch unbewußtes Seelenleben zukommt – und es wäre unsinnig, zu glauben, daß die Seele erst mit dem Augenblick der Geburt zu wirken beginnt – muß er von seiner Existenz den Eindruck bekommen, daß er tatsächlich allmächtig ist . . . Mit demselben Rechte, ja mit noch mehr Berechtigung, mit der wir die Übertragung der Erinnerungsspuren der Rassengeschichte auf das Individuum annehmen, können wir behaupten, daß die Spuren intrauteriner Vorgänge nicht ohne Einfluß auf die Gestaltung des nach der Geburt sich produzierenden psychischen Materials bleiben. Für diese Kontinuität der Seelenvorgänge spricht das Verhalten der Kinder unmittelbar nach der Geburt«[2] . . .

Der Verfasser unterscheidet mehrere Stadien der Entwicklung des Seelenlebens, in denen sich der Glaube an die embryonale Allmachtssituation in abnehmender Stärke widerspiegelt: die Periode magisch-halluzinatorischer Allmacht, der magischen Gebärden und der magischen Worte.

Diese Ausführungen sind für uns in mehrfacher Hinsicht bedeutsam. Sie erweisen das mystische Kräftekontinuum der Ethnologen als eine Projektion ins Kosmische des zwischen Kind und Mutter vorhandenen Kräftekontinuums (Introjektionsstadium), dessen Bedeutung wir durch die Bildung des Denkmittels des psychischen Integrals Rechnung getragen haben. Jene Projektion ins Kosmische ist freilich keine summarische Übertragung, sondern steht bereits unter dem Einfluß der Realitätskorrektur, insofern als die »übersinnliche Kraft«, die mit den verwandten, aber nicht durchaus identischen Terminis des Wakonda, Orenda, Mana bezeichnet wird, in ver-

[1] Vgl. Ferenczi: Entwicklungsstufen des Wirklichkeitssinnes. Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse, I., S. 124 ff.
[2] Ferenczi, a. a. O. S. 127.

schiedener Stärke auf die einzelnen Wesen verteilt ist und durch eine gewisse Kraftanstrengung in den magischen Riten gesichert oder gewonnen werden muß[1].

Mensch und Erde.

Mit der Einführung des Begriffes des psychischen Integrals ist die wichtigste Grundlage nicht nur für die Mythenforschung, sondern für die gesamte geschichtliche Erklärung des geistigen Lebens überhaupt gegeben. Liegt diesem nämlich nicht mehr bloß die allgemeine Menschennatur als ein Ganzes von rein formalen, inhaltlichen Bestimmungen gegenüber indifferenten Elementen zugrunde, sondern das a priori inhaltlich bestimmte psychische Integral, so lassen sich für die Arbeit in den geschichtlichen Wissenschaften von Anbeginn konkretere Ziele stellen und Probleme formen.

Wenn wir jetzt auf die oft berührte Frage nach dem Verhältnis zwischen Mensch und Erde zurücksehen, so sind wir durch die theoretischen Grundlegungen der vorangehenden Kapitel ihrer Lösung ein gutes Stück näher gekommen. Der Boden, auf dem der Mensch und eine menschliche Gemeinschaft lebt, hat für diese ähnliche Bedeutung, wie die Mutter für das Kind. Wir können das jetzt nach der Formulierung des psychischen Integrals ganz ohne mystisch-allegorische Nebenbedeutung sagen, bloß gestützt auf die Wesensidentität des Nährenden, Bergenden, Schützenden. Es lag die Vermutung seit jeher nahe, daß es vorzugsweise der Ackerbau sei, aus dessen Kulten und magischen Bräuchen die Verehrung der Mutter Erde hervorgegangen sei. Wir hätten dann einen echten Kulturmythus vor uns und noch dazu solchen, bei dem sich die Verknüpftheit mit naturmythischen Vorstellungen besonders schön zeigt.

Hackbau und Pflugkultur.

Hier ist nun zunächst auf den grundlegenden Unterschied hinzuweisen, der zwischen zwei Arten der Bebauung des Bodens besteht, welchen Eduard Hahn in seinen endlich zum Gemeingut der Wissenschaft gewordenen Werken durch die beiden Begriffe Hackbau und Pflugkultur bezeichnet hat. Danach geht der Bebauung des Bodens mit dem Pflug und dem diesen ziehenden Rind eine primitivere Bearbeitung voraus, deren Werkzeug die Hacke ist. Dieser Hackbau lebt als Gartenbau noch heute fort.

[1] Mißdeutungen gegenüber, wie sie von Beth (a. a. O.) im Interesse eines grundsätzlichen Gegensatzes zwischen Religion und Magie vertreten werden, ist daran festzuhalten, daß diese von ihm so genannte »übersinnliche Kraft« nichts ist, das außerhalb der magischen Betätigungen der Primitiven stünde.

Das Kennzeichnende für den Hackbau ist nun außerdem, daß er in den Händen der Frauen liegt, während die Männer sich noch vorzugsweise mit der Jagd beschäftigen und auch davon ernähren. Naturgemäß wechseln dabei für sie Zeiten des Überflusses mit solchen des Mangels; und so wenig freigiebig und um das Wohl der Ihren besorgt sie sich im Überfluß zeigen – die Jagdbeute wird oft an Ort und Stelle verzehrt und der Mann kehrt mit leeren Händen nach Hause zurück – so sehr sind sie bei der Ergebnislosigkeit der Jagd auf die vorsorgende Tätigkeit der Frau angewiesen, die in der Nähe der Wohnplätze durch ihrer Hände Arbeit eine zwar nicht reichliche und großartige, aber sichere und auch für weniger ergiebige Zeiten zurückzuhaltende Nahrung schafft.

Die Determinanten des psychischen Integrals.

Es ergibt sich daraus eine auf Grund des Nahrungstriebes emotional bestimmte Assoziation zwischen der Frau, Mutter oder Gattin mit der Ernährung und dem nahrungspendenden Erdboden. Es ist nun für das primitive Denken, wie schon erwähnt, kennzeichnend, daß es derartige von uns in distinkter, »diskursiver« Weise als Assoziationen bezeichnete Verbindungen gedanklicher Elemente in integraler Form erlebt. Außerdem besteht seit jeher eine enge Verbindung der Mutter mit der Tätigkeit der Ernährung. Diese psychobiologische Einheit von Mutter und Nahrungsquelle erneuert nun einerseits das »primäre Totalerlebnis« und stellt sich anderseits als eine eingeschränkte »Verwirklichungsform« desselben dar. Doch das bedarf vielleicht noch einer eingehenderen Erläuterung. Zunächst wird es ja keines Beweises bedürfen, daß eine vollkommene Wiederkehr des primären Totalerlebnisses nicht möglich ist, da jeder Schritt, den unsere Erfahrung in die Welt hinaus tut, um den Preis der »Enge des Bewußtseins« erkauft wird, wir also immer weniger eines Totalerlebnisses fähig sind, je mehr wir wissen. Trotzdem ist aber jenes erste Totalerlebnis nichts schlechthin Erledigtes, sondern eine Form, in die alles spätere Erleben hineingegossen wird. Daraus ergeben sich eine Reihe von »Verwirklichungsformen«, die natürlich nach der Art der »Gegenstände«, durch die sie ausgelöst werden, dem Totalerlebnis gegenüber als »beschränkt« erscheinen müssen. Ich möchte an dieser Stelle für die neuen Begriffe feststehende Zeichen einführen. Das primäre Totalerlebnis möge wie eine logisch-mathematische Größe mit dem Buchstaben I (psychisches Integral) bezeichnet werden, die Ver-

wirklichungsformen durch Buchstaben, die in Form eines Potenz-exponenten beigesetzt werden. Diese Buchstaben sollen die »Richtung« der Verwirklichung bezeichnen. Die Verwirklichungsform in der Richtung der Ernährung erhält dann das Symbol I^n, wobei n = nutrix (Ernährerin). Andere Verwirklichungsformen — ihre Zahl wird sehr beschränkt sein — sind I^t (tutela = Schutz), I^i (institutio = Unterweisung), I^o (origo = Ursprung).

Kehren wir vorerst zu dem Problem Mensch-Erde zurück, so ist es klar, daß die geschilderten kulturgeschichtlichen Zustände eine beständige Belebung und Wacherhaltung des psychischen Integrals bedingen werden. Das äußert sich darin, daß ein Teil der Libido, welcher an der Mutter-Imago haftet, auf die Erde übertragen wird. Zugleich ergibt sich aber daraus eine im Vorbeigehen festzustellende Modifikation an der Hypothese, welche den Ackerbau als die Grundlage der Mutter-Erde-Vorstellung betrachtet, in dem Sinne, daß es vielmehr der Hackbau ist, aus dem die mythische Vorstellung erwachsen ist. Wir werden später noch zu viel weitergehenden Verschiebungen genötigt sein, deren Notwendigkeit uns bereits jetzt die Erinnerung an das auf S. 265 dieser Arbeit über die Stellung der nordamerikanischen Indianer zur Bebauung der Erde Gesagte nahelegen könnte.

Die Determinante des Schutzes.

Auf jeden Fall haben wir bis jetzt den Zusammenhang eines Mythus oder einer mythischen Vorstellung mit den Lebensbedingungen einer bestimmten Kulturstufe festgestellt. Das läßt nun dem Wunsche Raum, die Entwicklungsreihe noch weiter nach rückwärts zu verfolgen. Hier kommt uns nun die Erwägung zu Hilfe, daß das psychische Integral als ein ebenso altes und wichtiges determinierendes Moment das des Schutzes enthalten muß. Denn die Mutter ist ebensosehr schützende wie ernährende Macht. Dieses Motiv ist sogar vielleicht noch älter. Bereits vor dem Auftreten des Hackbaues (spätpaläolithische Periode) gibt es schützende Erdhöhlen, Grotten und überhängende Felsendächer (Abris). Eine ähnliche Überlegung wie zuvor ergibt, daß diese als Zufluchtstätten vor allem Ungemach der Witterung, vor wilden Tieren und Feinden unter den Mitmenschen sowie als Aufenthaltsort der Frauen, zu dem die Männer von Gefahren und Abenteuern zurückkehren, als etwas Weiblich-Mütterliches empfunden worden sind.

Diese zunächst aus allgemeinen Überlegungen erwachsene Anschauung über die Zurückführbarkeit der Zufluchtstätte in der

Erde und damit der Wohnung im engeren Sinne auf die in der Richtung auf den Schutz hin determinierte Verwirklichungsform des psychischen Integrals (I^r) kann teils mittelbar, teils unmittelbar aus der Kulturgeschichte belegt werden.

Schutz bietet die Erde in ihren Grotten, in ihren Wäldern und auf ihren Bergen. Das sind außerdem Gegenstände, welche zugleich naturmythologisch bedeutsam sind, was eine festere Verankerung derselben in unserem Seelenleben bedingt. Anderseits ist zu bedenken, daß, je künstlicher, d. h. je mehr dem Technischen des Realitätsprinzips unterworfen eine derartige Zufluchtsstätte erscheint, ihre mythische Bedeutung abnehmen wird. Das rein künstliche Wohngebäude, sollte man darum meinen, vermag als solches keine mythische Kraft mehr zu äußern. Wie nahe aber die Dinge beisammenliegen, lehrt uns die Beobachtung, daß das Haus nur ein gewisses Alter zu erreichen braucht, um zunächst ehrwürdig, dann aber unheimlich zu wirken, eine sonderbare Eigenschaft, die es, ganz und gar nicht zufällig, mit dem Weibe teilt[1]. Lebendig ist diese unbewußte Gleichung noch außerdem in der Sprache, die den Ausdruck »Frauenzimmer« kennt und der Traumsymbolik, in der das Zimmer ein Symbol für Frau ist.

Die Höhle im Mythus und Ritus.

Was nun die Mythologie der Höhle betrifft, so ist sie im Mythus einmal Geburtsstätte des Helden, im Ritus Begräbnisort und Orakelstätte.

Bei den zahlreichen Mythen, die uns die Höhle als Geburtsort des Helden zeigen, möchte ich vor der Voreiligkeit warnen, die Sache damit zu erledigen, daß man die Höhle auf Grund des Tertium comparationis der Hohlnatur ohneweiters mit dem Uterus gleichsetzt. Es muß hier darauf Bedacht genommen werden, daß der Held doch in der Regel von seiner Mutter in der Höhle geboren wird (Zeus von Rhea, Hermes von Maia), die Höhle demnach nicht von dieser Seite her ihre mütterliche Bedeutung — die ihr in der Traumsymbolik ohneweiters zukommt — erhalten hat. Es ist in Betracht zu ziehen, daß die Höhle zunächst nichts weiter ist als eine primitive Form der Wohnung. Die im Unbewußten vor sich gehende Identifizierung mit dem Uterus geschieht durch den vermittelnden Typus des Integrals I^r. Ich glaube damit auch die aus der Bedachtnahme auf die kulturgeschichtlichen Bedingungen

[1] Über das »Unheimliche« vgl. Freud, Imago V.

des Mythus allenfalls mögliche Verwechslung mit der anthropologischen Methode Andrew Langs ausdrücklich abgelehnt zu haben, zugleich aber auch gewisse billige Erklärungen der Entstehung der Symbole, die geeignet erscheinen, die Psychoanalyse in Verruf zu bringen. Ich halte die Formel der Sexualisierung des Alls für eine Übertreibung, weil durch sie zwischen den beiden Prinzipien der Lust und der Realität eine Kluft aufgerissen wird, die aus Gründen psychologischer Wahrscheinlichkeit nicht glaubwürdig ist. Zwischen den beiden sich sonst starr gegenüberstehenden Prinzipien vermittelt nun das in der Richtung auf den Schutz determinierte psychische Integral. Es weist einerseits nach vorne als Grundlage der durch unsere Tätigkeit vor sich gehenden Umgestaltung der Welt nach der Seite des geringsten Widerstandes, anderseits liegt ihm selbst das dem Lustprinzip unterliegende Bild des Mutterleibes als schützender Potenz zugrunde.

Zu der weiblichen und Mutterbedeutung der Höhle und des Hauses hat Robert Eisler[1] grundlegende Beiträge geliefert. Es ergeben sich aus seinen Ausführungen sehr seltsame Zusammenhänge zwischen Höhle, Haus, Zelt auf der einen Seite und den vulven- und matrixförmigen Meteorsteinen (Hysterolithen) auf der anderen Seite, sowie deren kleinasiatischer Personifikation, der Göttin Kybele. Kybele selbst ist die Göttin der typischen phrygischen Felsenheiligtümer der Urzeit. Ihr Name hängt nach Hesych zusammen mit *κύβελα = ἄντρα καὶ θάλαμοι*[2]. Der Zusammenhang zwischen diesen so entlegen erscheinenden Begriffen, wie Höhle, Haus, Stein, Höhlengöttin ist herzustellen durch die Einsetzung der Bedeutung »ausgehöhlter Stein« für das griechische *κύβος* (lat. cubus) und das arabische kaaba[3]. Es muß dabei angenommen werden, daß die vulvenförmigen Aerolithen eine spätere Unterstützung für eine schon vorher bestandene Auffassung der Weibnatur der steinernen Höhle waren, da der entgegengesetzte Weg, daß nämlich die doch nicht gar häufigen Vulven- und Matrixsteine die weibliche Auffassung der steinernen Höhle verursacht hätten, im höchsten Grade unwahrscheinlich ist. Daß nun aber die Höhle nicht infolge einer groben Gleichsetzung mit dem

[1] Kuba-Kybele, Philologus. 68. Band, S. 143 f.
[2] Vgl. im Deutschen »Frauenzimmer«.
[3] Vgl. Eisler, ebenda S. 131.

Mutterleib zu ihrer geschilderten mythischen Bedeutung gekommen ist, haben wir schon oben darzulegen versucht.

Die Irradiation des psychischen Integrals.

Wie kommt aber die Höhle zu ihrer Orakelnatur? Wir müssen hier an die übrigen Determinationsmöglichkeiten des psychischen Integrals denken. Wir bezeichneten als solche noch nutrix und institutio. Jetzt müssen wir die weitere Feststellung machen, — und diese ist von allerwesentlichster Natur — daß im Wesen des psychischen Integrals die Irradiation liegt, d. h. daß jede »Verwirklichungsform« etwas grundsätzlich Provisorisches ist und die Tendenz hat, in das reine Integral überzugehen, indem sie, ohne die Realität zu achten, allen übrigen möglichen Determinationen Aufnahme gewährt. Daß Höhlen- und chthonischen Gottheiten die Gabe der Weissagung zugeschrieben wird, wie dem Amphiaraos, Trophonios, den Selloi in Dodona, der Pythia über dem delphischen Erdspalt, hängt mit diesem Charakter des psychischen Integrals zusammen, das man mit institutio (Belehrung) oder vaticinatio (Weissagung) bezeichnen kann. Diese Determination ist jedenfalls ein Abkömmling des I^{t} (Schutz), da es sich bei der Belehrung um intellektuelle Vorbeugung von Gefahren handelt. Aber es haftet ihm zugleich der infantile Zug an, daß das in der weissagenden Unterweisung enthaltene Wissen zur Gänze einer übernatürlichen Macht zugeschrieben wird, der gegenüber man die Einstellung des Kindes zur Mutter wiederholt, von deren Allwissenheit man überzeugt ist. Die Übertragung dieses durch keine natürliche Analogie gestützten Zuges auf die Erde ist nur durch den Vorgang der Irradiation erklärlich: ein Objekt, in den Kreislauf von Differenzierung und Integrierung hineingezogen, erfährt durch diesen ein nur psychologisch erklärbares Wachstum seiner Eigenschaften.

Wohnung und Begräbnisstätte der Urzeit.

Mit der urzeitlichen Wohnung berührt sich auf engste die Begräbnisstätte für die Toten. Nicht nur deshalb, weil die Grabbauten nach dem Vorbilde der menschlichen Wohnungen angelegt werden, es dienen vielmehr die Wohnungen selbst als Begräbnisstätten, indem der Tote in der Höhle, die sein Aufenthalt bei Lebzeiten war, auch begraben wird. Dabei braucht diese nicht einmal von den Lebenden verlassen zu werden, sondern in unmittelbarer Nachbarschaft des im Boden sorgfältig beigesetzten Toten hausen die Lebenden weiter. Der älteste Fund dieser Art, der Homo Mousteriensis Hauseri, war in einer Höhle bei Le

Moustier im Vezèretal allem Anschein nach pietätvoll bestattet worden. Wegzehrung in Form gebrannter Bisonkeulen, schöne Feuersteinwerkzeuge lagen bei der Hand, der Kopf des Toten war wie zum Schlaf auf eine Art von Steinkissen gebettet. Der Homo Aurignacensis Hauseri zeigt schon künstliche Hockerstellung[1].

Die Deutung der Sitte des Begrabens überhaupt, sowie der in der Vorzeit und heute noch bei Primitiven zur Anwendung kommenden Hockerstellung ist sehr umstritten. Diese Frage soll weiter unten im Zusammenhang mit den sonstigen Bestattungsgebräuchen einer eingehenden Untersuchung unterzogen werden. Wir können aber, ohne aus der Hockerbestattung jetzt schon Schlüsse ziehen zu wollen, das eine festhalten, daß Zusammenhänge bestehen zwischen der Höhle als Zufluchtsort, als Begräbnis- und Geburtsstätte und folgendermaßen schließen: Die unter dem apperzeptiven Typus von I^t vor sich gehende Identifikation der Höhle als Zufluchtsort und Wohnung mit der Mutter (dem Uterus) bewirkt durch den schon geschilderten Vorgang der Irradiation, daß der Höhle auch die Kraft zugeschrieben wird, den in sie gebetteten Toten aufs neue zu gebären. Ich lege auf diesen Gedankengang besonderen Wert, weil er geeignet erscheint, die Entstehung des Glaubens an die Wiedergeburt von den Kulturbedingungen des Acker- und des Hackbaues unabhängig zu machen. Ob das Aurignacien den Hackbau bereits gekannt hat, ist ungewiß. Es liegt im Interesse der Kulturmythologie, für die Entstehung des Glaubens einen Grund ausfindig zu machen, der davon unabhängig ist. Ja es wird sich gleich zeigen, daß gerade die Untersuchung der Begräbnisriten uns zwingen wird, den Glauben an die mütterlichen Potenzen in der Natur von dem mythischen Bilde der Erde noch weiter unabhängig zu machen.

Ein Rückblick.

Vorher könnte aber noch die Frage erhoben werden, ob wir nicht in der vorausgegangenen Ableitung uns die Sache unnötig erschwert hätten, indem wir nicht unmittelbar von der Eigenschaft der Mutter als Gebärerin ausgingen, sondern den Weg über ihre Bedeutung als Zufluchtstätte nahmen. Diese Frage ist nur aus einer nochmaligen Besinnung auf das zu beantworten, was wir denn überhaupt unter dem psychischen Integral zu verstehen haben.

[1] Vgl. den Ausgrabungsbericht bei Otto Hauser: Der Mensch vor hunderttausend Jahren. Leipzig 1916. S. 80.

Wir haben das psychische Integral als den dauernden, seinem Wesen nach unveränderten Repräsentanten des primären Totalerlebnisses gekennzeichnet, als eine auf Grund des Gesetzes der Kontinuität durch infantile (und embryonale) Erlebnisse inhaltlich bestimmte Regulierung unserer Rezeptivität und Spontaneität; als einen Typus, richtunggebend für unser Vorstellen und Handeln, der sich zwischen Wirklichkeit und die frei ausströmende Tätigkeit der Psyche dazwischenstellt. Wir stellten fest, daß die Formen und die Richtungen der typischen Einstellung des werdenden Menschenwesens zu seiner unmittelbaren Umwelt – und d. h. mit anderen Worten zur Mutter – den Inhalt des psychischen Integrals ausmachen. Es ist nun eine Tatsache, daß damit zwar die Bedürfnisse nach Nahrung, Schutz, Orientierung notwendig enthalten sind, denn diese sind unabgeleitete Bedürfnisse (auch das nach Orientierung, denn es betrifft die Lage des Körpers zur Umwelt mit ihren physisch fühlbar werdenden Folgen). Was jedoch den körperlichen Zusammenhang zwischen Mutter und Kind betrifft, so ist dieser eine spätere Erkenntnis, welche ihre Vorstufe höchstens in dem dumpfen Gefühl der Zusammengehörigkeit hat, das das Kind an die Mutter bindet. Wir werden darum auf jeden Fall gut tun, die Determination o (origo) nur als bedingt ursprünglich anzusehen.

Es ist Zeit, daß wir ein wenig innehalten und die bisherigen Ergebnisse unserer Untersuchung, so unübersichtlich und abstrakt sie sein mögen, überblicken.

Wir haben im ersten Teil dieser Arbeit in dem psychologischen Bestand des Staatsbegriffes das Bild der Erde als eines umfassenden, das staatliche und Gemeinschaftsleben emotional bestimmenden, sozusagen überschattenden Hintergrundes kennengelernt. Dieser mythische Boden, in dem – nach dem herangezogenen Mythus Platons – das Staatsgefühl zu wurzeln scheint, wurde nach seinen letzten Bedingungen zu erforschen versucht. Wir haben im Verlaufe dieses Weges einen Begriff gebildet, der unseres Erachtens ein Grundbegriff der Entwicklungspsychologie zu werden verdient, den Begriff des psychischen Integrals. Wir fanden dieses Integral dem Prozesse zugrundeliegend, welcher die Erde zu mythischer Bedeutung gebracht hat. Es zeigte sich nämlich, daß die kulturgeschichtliche Grundtatsache, daß sich das Leben menschlicher Gesellschaften in enger Abhängigkeit vom Boden

abspielt, der ihr sowohl Nahrung als auch Schutz bietet, diesem zu einer Bedeutung verhilft, welche derjenigen gleichgesetzt werden muß, die im Individualdasein die Mutter hat.

Der Baum im Mythus und Ritus; der Kulturmythus des Feuers.

Der kulturmythologische Zusammenhang, in den wir damit die Erde hineingestellt haben, läßt einer Frage Raum, welche an die Überlegung anknüpft, daß die Erde, wenn sie als Nahrung und Schutz gewährende Macht auftritt, damit unter den Naturdingen nicht allein steht. Aus gewissen Mythen, mythischen Motiven und Brauchtümern scheint mir vielmehr hervorzugehen, daß der Bedeutung der Erde als zentraler mütterlicher Potenz eine solche des Baumes vorangeht.

Zu dieser Annahme führen auch kulturgeschichtliche Überlegungen. Denn es muß eine Zeit gegeben haben, da sich das Leben der Menschen vorzugsweise auf Bäumen abgespielt hat. Diese von den meisten Vertretern der Abstammungslehre ausgesprochene Ansicht läßt sich durch vielerlei Erwägungen erhärten. Zunächst hat das Leben des Menschengeschlechtes als solchen zuerst unter einem wärmeren Klima beginnen müssen, d. h. der Übergang aus einem halbtierischen Zustand muß in das Tertiär zurückverlegt werden, in welchem die Erde von dichten Wäldern bedeckt war. Und da ist der Annahme nicht aus dem Wege zu gehen, daß sich jene Urmenschheit wie noch die heutigen Menschenaffen schon aus dem Grunde auf Bäumen aufgehalten hat, weil ihr sonst kein anderer Raum zur Verfügung stand und ihr Steinwaffen gegen die zahlreichen mächtigen Feinde aus der Tierwelt noch nicht zu Gebote standen. Selbst wenn die tertiären Eolithen menschlichen Ursprungs sind, so waren sie eine ohnmächtige Waffe gegen die riesigen Saurier, die damals die Erde bevölkerten. Suchen wir uns aber die Mittel, mit denen sich die Menschen damals sicherten, zu vergegenwärtigen, so müssen wir das Kulturminimum der Steinzeit noch weiter verringern und von stählernen Waffen wie auch von der Benützung schützender Höhlen, deren Zahl ja überhaupt beschränkt ist und nur durch künstliche Nachhilfe mit Steinwerkzeugen erhöht werden kann, absehen. Dann bleibt aber für einen vorsteinzeitlichen Kulturbesitz nichts weiter übrig, als allenfalls Verteidigungsvorkehrungen durch Adaptierung von Bäumen und die Kenntnis der Feuerbereitung. Daß diese eine vorsteinzeitliche Errungenschaft ist, beweist ihre älteste Technik. Sie besteht bekanntlich darin, daß ein Bohrer aus hartem Holz anhaltend in

einer Scheibe aus weichem Holz gedreht wird. Tatsächlich sind auch die Kulturhistoriker fast einig in der Ansetzung des Beginns der menschlichen Kultur mit der Entdeckung der Feuererzeugung. Die wohltätige Wirkung des Feuers möchte ich für diese ersten Anfänge viel weniger in der Ermöglichung einer abwechslungsreicheren Speisenfolge erblicken, als vielmehr darin, daß es zur Fernhaltung der wilden und riesigen Tiere diente. Der feuerspeiende Drache des Mythus und Märchens, zugleich wohl das dauerhafteste Symbol der Heraldik, über Europa, Vorderasien und Ostasien verbreitet, ist nichts weiter als eine uralte Projektion der Abwehrkraft des Feuers. (Das Feuer, das den Drachen fernhält, muß nach dem Grundsatz »Similia similibus« auch in ihm enthalten sein.) Das Entzünden des Feuerbrandes hatte weiterhin jedenfalls sehr oft die Nebenwirkung, daß ein Waldbrand entstand und in seinem Gefolge eine unbeabsichtigte Rodung des Urwaldes, welche sodann den Menschen freien Raum zum Umhertummeln und für gewisse Gräser, die nachmaligen Getreidepflanzen, Entwicklungsmöglichkeit schuf.

Aber selbst wenn der Baum in jenen Urzeiten nicht dauernder Aufenthaltsort gewesen sein sollte, so war er doch zum mindesten Zufluchtsort. Und nichts anderes ist es ja, was wir auch von der Höhle behaupteten[1].

Die Wurzeln der menschlichen Wohnung.

Um zunächst noch bei der Kulturgeschichte zu verweilen, so ist es eine des Beweises nicht weiter bedürftige Annahme, daß sich das menschliche Haus aus der Hütte entwickelt hat, von welcher die hölzerne Rundhütte älter ist als die Langhütte. Die Rundhütte selbst geht wieder zurück auf das Versteck in einem Gebüsch, bei welchem hinderliche Zweige entfernt oder geradegebogen werden, während innerhalb des auf diese Weise entstandenen, bequem gemachten Platzes der Boden von überflüssigen Wurzeln gereinigt und geglättet wird. Wird nun noch außerdem das Gezweige durch Verflechten zu einer Wand (das Wort kommt von Winden), wobei der noch heute von den Eingeborenen Australiens her-

[1] Reinhardt (Der Mensch der Eiszeit. S. 17) wiederholt das überaus beweiskräftige Argument — sein Ursprung ist mir nicht bekannt — daß die Kletterbewegungen, die der des Schwimmens nicht kundige Mensch — ebenso wie der Affe — im Wasser ausführt, einem altererbten Instinkt entspringen, da beider Urahnen auf Bäumen lebten. Die übrigen Säugetiere machen bei dieser Gelegenheit die ererbten Laufbewegungen und retten sich dadurch, während Mensch und Affe untergehen.

gestellte Windschirm ‹gegen Wind und Regen› zum Vorbild diente, so erübrigt nur noch, daß die Zweige über dem Kopf des im Gebüsch Ruhenden zusammengebunden werden und die Hütte ist in ihren Grundzügen fertig. Dadurch nun, daß an die Stelle aus dem Boden wachsender lebender Stämme biegsame, zum Flechten und Winden wie zur Befestigung in der Erde gleich geeignete Ruten treten, entsteht die geflochtene Rundhütte, deren Standort von der Dichte des zum Versteck geeigneten Pflanzenwuchses unabhängig ist. Die Technik der Stein- und Metallwerkzeuge ermöglicht es weiterhin, größere Holzstämme zum Bau zu verwenden und dem Bau auch nach obenhin eine größere Festigkeit zu verleihen. Das geschieht durch Anbringung von Querbalken; dabei ergab sich natürlich die Schwierigkeit, daß, falls die Hütte größer werden sollte, die Balken der Rundung nicht folgen konnten. Der erste Ausweg in diesem Kampf mit dem Material lag in der bald überwundenen Stufe der Hütte mit ovalem Grundriß. Der klassisch gewordene rechteckige Grundriß ist ein Kompromiß zwischen der eigentlich naheliegenden quadratischen Form und der ovalen Hütte. Als man nämlich die Rundung des Grundrisses, vom Material gedrängt, ganz aufgab, wirkte die ovale Zwischenstufe insofern nach, als sie die vom Material geforderte quadratische Form in die Länge zog, woraus eben der rechteckige Grundriß entstand. Wir sind damit in der Kulturgeschichte zur spätpaläolithischen Periode gekommen, da derartige Hütten auf Zeichnungen aus dieser Zeit vorzukommen scheinen[1].

Für unseren Gedankenzusammenhang ist aber folgendes ausschlaggebend: Die Hütte wie das Haus, Abkömmlinge des schützenden Baumes und des verbergenden Gebüsches, müssen ganz wie die Höhle, unter der Determination I^t stehend gedacht werden und darum Mutterbedeutung besitzen. Und es ist darum kein Zufall, daß das Wort Material, das ursprünglich die engere Bedeutung Baumaterial hat, auf das lateinische Materia oder Materies zurückgeht, dessen Ableitung von Mater evident ist[2].

Der Weltbaum und die kulturelle Symbolschichtung.

Was in diesen kulturgeschichtlichen Auseinanderlegungen, über deren zum Teil konstruktive Natur ich selbst nicht im Un-

[1] Vgl. die Frau mit dem Renntier ‹Laugerie basse›, wo sich im Hintergrunde ein Gebilde zeigt, das gewöhnlich als Hütte gedeutet wird. ‹Hoernes, Kultur der Urzeit. I. S. 41.›

[2] Materia, materies »Kernholz, Stammholz« nach Solmsen, Berliner Philologische Wochenschrift 1902, col. 1140 f.

klaren bin, an bündiger Beweiskraft noch fehlt, liefert in reichem Maße die mythologische Forschung. Wenn nämlich der Erde als schützende Macht der Baum vorangeht, so muß gemäß dem Gesetze der Stetigkeit der Baum oder die Baumnatur, als eine ältere apperzipierende Masse, die erste Auffassung der Erde als solcher richtunggebend bestimmen. Und das ist tatsächlich der Fall. Es läßt sich gewiß keine urtümlichere Vorstellung, die zugleich doch einer wahren Erkenntnis nahekommt, denken als die geflügelte Eiche ⟨δρῦς ὑπόπτερος⟩, der Weltbaum des Pherekydes, oder der Yggdrasil der Edda. Es ist eine Auffassung der erstmals ins Bewußtsein getretenen Erde als solcher, unter dem apperzeptiven Einfluß eines Naturgegenstandes, der das Denken und Handeln darum so mächtig beeinflußt, weil er den Lebensraum für ungezählte Generationen gebildet hat. Wenn ferner Yggdrasil als »Odins Roß« bezeichnet wird, so machen wir hier die weitere Beobachtung, daß hier eine Art Überlagerung stattgefunden hat, indem zwei verschiedene Naturgegenstände, Baum und Roß, der Auffassung der Erde zugrunde liegen. Eine solche Bemerkung kann überaus wichtig werden, weil sie uns zu ähnlichen Zwecken dienen kann wie die Leitfossilien der Geologie. Eine ähnliche Bedeutung hat in der avestischen Mythologie das Rind, wo es in der Bedeutung Erde auftritt[1].

Mannhardt[2] vertritt mit ansprechenden Gründen die Ableitung der Weltesche aus dem Varträd, dem Schutzbaum der Familie. »Schwangere umfaßten sowohl in Varend als in Vestbo in ihrer Not den Varträd, um eine leichtere Entbindung zu erhalten.« Die mythische und kultische Bedeutung des schwedischen Varträd wie der Baumkult überhaupt erscheint nun um so verständlicher, je mehr wir den naturmythologischen Standpunkt aufgeben, den auch Mannhardt in seiner Einleitung vertritt, und den ganzen Vorstellungskreis kulturmythologisch begründen. Mannhardt sagt: »Alle lebenden Wesen, vom Menschen bis zur Pflanze, haben Geborenwerden, Wachstum und Tod miteinander gemeinsam und diese Gemeinsamkeit des Schicksals mag in einer fernen Kindheitsperiode unseres Geschlechts so überwältigend auf die noch ungeübte Betrachtung unserer Voreltern eingedrungen sein,

[1] Vgl.: Die Gathas des Avesta. Yasna 29, bei Eberhardt: Das Rufen des Zarathustra. S. 3.

[2] Wald- und Feldkulte. I. S. 51.

daß sie darüber die Unterschiede übersahen, welche jene Schöpfungsstufen voneinander trennen . . . Die Anerkennung der Gleichartigkeit ging so weit, daß manche Völker die ersten Menschen aus Bäumen oder Pflanzen geschaffen oder gewachsen annahmen.«

Die Unzulänglichkeit der naturmythologischen Deutung.

Ich bin der Meinung, daß eine noch so große Ähnlichkeit keine primitive Gesellschaft veranlaßt haben würde, sie auch nur wahrzunehmen und festzustellen, wenn kein emotionales Motiv dazukommt. Dieses findet Mannhardt nun freilich in dem Bestreben, die Fruchtbarkeit der Pflanzenwelt zu befördern. Aber der Baumkult beschränkt sich nicht auf Bäume, die durch ihre Früchte dem Menschen von unmittelbarem Nutzen sind. Das ist ja gerade der kennzeichnende Unterschied des Baumkultes von den Feldkulten, daß bei diesen eine unmittelbare Einflußnahme auf die Vegetation versucht wird und die Bräuche sich darum auch in späterer Zeit noch in der Nähe der Magie halten, während in dem Baum ein von menschlicher Einwirkung unabhängiges Walten verehrt wird. Es entspricht dies ungefähr dem Verhältnis von Magie und Religion.

Der Kult der Birke wird von A. C. Winter[1] mit ansprechenden Gründen bereits in die Nacheiszeit zurückversetzt. Es ist sehr bezeichnend, daß dieser Baum, der für jene Zeiten eine bedeutende kulturelle Wichtigkeit hatte (Schlafstellen aus Laub, Kleidung, Seile, Gefäße, Rindenzelte, der Saft), in dankbarer Verehrung zu einer mütterlichen Potenz erhoben wurde, wie aus dem für Winter[2] erzählten jakutischen Märchen hervorgeht. Es entspricht nun vollkommen der Natur des mythischen Denkens, wenn sich dabei das I^t zum reinen Integral zurückentwickelt.

»Ein hundert Jahre altes Ehepaar, das erkrankt ist, erbittet sich von der Birke einen Sohn. Der Mann ging in eine Waldlichtung, auf der eine Birke wuchs, so hoch, daß sie bis an die Wolken reichte (Motiv des Weltbaumes). Diese pflegte dem Ehepaar jegliche Nahrung zu geben: Milch, Butter, saure Milch, Tara (durch Frierenlassen zubereitete Milch), Fleisch, Fische und alles, was es auf der Welt Eßbares gibt. (Motiv I^n.) Diese Birke hieß An-doi-du-itschyte (Eingang zum Erdbeschützer; Motiv I^t). Der Greis pochte an den Baum und sang: Wir sind alt geworden,

[1] Die Birke im Volkslied der Letten. Archiv für Religionswissenschaften. II. S. 1 ff.

[2] A. a. O.

meine Frau und ich, gestern sind wir beinahe verschmachtet, gib uns einen Sohn, der uns bis zum Tode verpflegt und uns die Augen zudrückt und unsere Habe erbt . . . Plötzlich spaltet sich die Birke mit Geräusch und aus ihr trat eine so wunderschöne Frau, daß der Alte wie an den Boden geschmiedet stand und sogar vergaß, daß er geweint hatte. Sie sprach: Deine Tränen sind bis in den Himmel gelangt, dein Stöhnen und Wehklagen ist bis tief in die Erde gedrungen . . .« Er soll einen Sohn erhalten aus »einem schwarzen Stein« (Meteor? Motiv I°, Steingeburt), »unvergleichlich schön, golden die Haare, silbern der Körper« . . .

In dem Gang der beiden Alten zu der Birke klingt das Motiv der Heimkehr zum schützenden Baume vernehmlich durch, wird aber sofort durch das des Ursprungs übertönt. Offen zutage liegt das der Ernährung, welches, durch die Realität nur zum geringen Teile gedeckt (Birkensaft), eben nur durch die integrale Eigenart des mythischen Denkens erklärbar wird.

Die Beziehung von Baum und Höhle zu den Determinanten n, t, o kehren in mannigfaltiger Weise im Mythus und Brauchtum wieder. Wir werden, wie bei dem jakutischen Märchen, die Erscheinung der Irradiation an den Mythen vom Wesen der Welt und den Bestattungsgebräuchen feststellen können.

Sobald einmal ein Objekt vom integralen Denken ergriffen wird, sind — begriffsgemäß — alle Determinanten des psychischen Integrals aktionsbereit. Sie sind ja Bestimmungsstücke eines einheitlichen Urerlebnisses. Der Baum und die Höhle, die schützen (t), ernähren auch (n), sie belehren (i, Delphi, Dodona) und sind schließlich der Ursprung (o, Baumgeburt, Höhlengeburt) und das Mittel der Wiedergeburt (Baumgrab, Erdgrab).

Im Mythus vollendet sich die umfassende Bedeutung des integralen Denkens, indem er die Welt selbst zum mütterlichen Baum werden läßt (Yggdrasil, die geflügelte Eiche, der Lebensbaum).

Systematik der Symbole.

Wir haben damit einen einheitlichen Gesichtspunkt zur Hand, um eine Unzahl mythischer Symbole in eine psychologisch und kulturgeschichtlich streng bedingte Reihe zu ordnen. Die mythische wie die Traumsymbolik krankt sozusagen an einer Überfülle des Stoffes und an den beiden einander scheinbar entgegengesetzten Eigenschaften der Unübersichtlichkeit und der Eintönigkeit der

Deutungen. Was Kant von den Kategorien des Aristoteles sagt, — sie seien empirisch aufgerafft — es gilt auch von der Unzahl von Muttersymbolen, Libidosymbolen, von den Symbolen der Traumdeutung ganz zu schweigen. Es ist durchaus an der Zeit, diese flächenhafte Mannigfaltigkeit historisch zu vertiefen und systematisch zu ordnen. Tatsachen der Kulturgeschichte, an die bereits früher angeknüpft wurde, geordnet unter dem Gesichtspunkte der Kontinuität, werden hiebei als Leitfaden dienen müssen.

Auch für das Verhältnis der Kontinuität bedürfen wir einer eindeutigen Darstellungsform. Ordnen wir eine Reihe von Muttersymbolen, die durch die Determinante des Schutzes ⟨t⟩ verbunden sind, historisch, d. h. nach der Reihenfolge, wie sie kulturelle Bedeutung erlangt haben, so bekommen wir z. B. die Reihe: Baum ⟨I⟩ — Schiff ⟨II⟩ — Arche und Wagen ⟨III⟩ — Pferd ⟨IV⟩ — Erde ⟨V⟩. Es ergibt sich dann als Formel für den Einbaum die Urform des Schiffes II^{I} ⟨Schiff mit dem Kontinuitätsexponenten Baum⟩, als Formel für das Fruchtbarkeitssymbol des Schiffswagens der Antike und des Nerthuskultes III^{II-I}, der Weltbaum Yggdrasil ist gekennzeichnet durch V^{IV-I}[1].

Daß der »geflügelte Baum« des Pherekydes[2] als Bild der Welt in die nächste Nachbarschaft des Yggdrasil gehört, ist wohl klar. Die Flügel aber sind die Segel des »Mastbaumes«, der auf dem »Schiffe« ruht. Wie man sieht, hat die mythenbildende Phantasie, um die »Welt«, also die sinnliche Realität an sich, zu erfassen, den Kulturfortschritt begleitend, Symbol auf Symbol geschichtet. Aber all diesen Symbolen haftet ein integraler Charakter an und ein jeder Schritt, den der Geist hinaustut in das gleichsam flüssige und feindliche Element der äußeren Wirklichkeit, bedarf eines Rückhaltes im Ewig-Mütterlichen, welches war, ehe denn die Welt war. Die Summe dieser Symbole, wie sie etwa gerade in Yggdrasil vorliegt, ist zu betrachten als ein wohl abgewogenes System von Stützpunkten und Refugien, die sich die Phantasie schafft, um das im letzten Grunde feindliche Wesen der Welt bewältigen zu können. Denn

[1] Zum Schiffswagen ist zu vergleichen die Darstellung des Dionysos-Schiffes auf der Exekiasschale, wo der Gott, unter der heiligen Eibe gelagert, im Schutze dieses lebenden Mastbaumes, über das ruhige Meer hinfährt. ⟨Gerhard: Auserlesene Vasenbilder I, T. 49. — Wiener Vorlegeblätter 1888, T. VII 19, zitiert aus Robert Eisler: Weltmantel und Himmelszelt, S. 327.⟩

[2] Vgl. Diels: Fragmente der Vorsokratiker. 2. Aufl., S. 508.

feindlich ist es allen Wunschsymbolen zum Trotz: wie um den ganzen Müheaufwand Lügen zu strafen, heißt die Welt des Wind-, Seelen- und Totengottes, Odins, des »Schrecklichen« Roß. Auch der Charos (Charon), der Todesdämon des neugriechischen Märchens, hat seinen Nachen verlassen und reitet auf schwarzem Roß einher.

Wir müssen indessen zu unserer Reihe Baum—Schiff—Wagen—Roß—Erde zurückkehren, um die Frage nach ihrer kulturgeschichtlichen Gesetzmäßigkeit zu prüfen.

Vom Baum, dem ältesten Lebensraum der Menschheit, stammt Hütte und Haus ab, wobei aber auf sehr früher Stufe, ehe noch die Erde unter dem Einfluß der Bodenbearbeitung mütterlichen Charakter erhielt, die Idee ihrer Mütterlichkeit durch die schützenden Erdhöhlen ausgelöst wurde und in alles, was Wohnung hieß, mitbestimmend einging. (Dieses Moment erscheint in dem linearen Schema, welches wir früher aufgestellt haben, vernachlässigt, weil es durch ein derartiges Schema nicht recht wiederzugeben ist. Die »Erde«, die dort an letzter Stelle steht, ist bereits eine Gestalt mythischer Spekulation, die notwendig an sehr später Stelle zu stehen kommt.)

Schiff, Wagen und Roß.

Trieb der Realitätssinn den Menschen im Laufe seiner Entwicklung einerseits auf das Wasser, anderseits auf dem Wagen und dem Rücken des Pferdes über weite Landstrecken hinaus, so waren auch die durch diese Veränderungen bedingten Kulturschöpfungen von einem in psychologischer Hinsicht zwiefachen Charakter. Auf der einen Seite Artefakte, in fortgesetzter Anpassung an die Forderungen der Wirklichkeit begriffen, sind sie psychologisch und für das Unbewußte durchaus schützende Umhüllungen des allen möglichen Störungen durch dieselbe Wirklichkeit ausgesetzten menschlichen Lebens. Über diesen weiblichen Charakter des Schiffes kann darum wohl kein Zweifel bestehen. Nicht nur, daß die Namen der Schiffe in der Regel als Feminina gebraucht werden, auch dann, wenn dieses Geschlecht dem grammatischen der betreffenden Worte zuwider ist, so ist der Charaker entwicklungsgeschichtlich durch die Abstammung des Schiffes von dem Baum (Einbaum), mythisch durch das mythische Prototyp des Schiffes, die lebenbergende mütterliche Arche, und im Brauchtum durch den »Schiffswagen« (Car navale) gesichert, der in der Antike und im germanischen Altertum, von dem Wagen der

Nerthus bis ins Mittelalter hinein[1] als ein Gefäß der Fruchtbarkeit durch die Lande gezogen wurde. Auch auf dem vorgeschichtlichen Bronzewagen von Strettweg befinden sich Symbole der Fruchtbarkeit, gereiht um die weibliche Mittelfigur. Was aber die historische Reihung betrifft, so geht der Wagen als solcher aus dem Schiffswagen hervor und dieser aus dem Schiff, keineswegs umgekehrt. Das lehrt uns ein Kalksteinrelief aus Ninive, welches einen bereits profanen Zwecken dienenden Wagen zeigt, der noch immer die Gestalt eines Schiffes hat, obwohl er schon auf Rädern fortbewegt wird. Überlegungen grundsätzlicher Art, denen man vielleicht die Stichhältigkeit deshalb absprechen kann, weil sie nicht durch Tatsachen der Überlieferung gestützt erscheinen, lassen die frühere Erfindung des Schiffes schon deshalb wahrscheinlich erscheinen, weil bei der Überschreitung eines Wassers ein zur Erfindung drängender objektiver Zwang vorliegt, dem Ähnliches auf trockenem Boden nicht zur Seite zu stellen ist, da dort doch immer animalische Kraft, die ja auch für das Fortbewegen des Wagens erforderlich ist, zur Verfügung steht. Schließlich ist überhaupt nicht anzunehmen, daß eine derartige Erfindung wie der Wagen aus ausschließlich praktischen Motiven erfolgte. Die Verbreitung des Wagens zeigt, daß er an Gegenden, in denen die Pflugkultur sich durchgesetzt hat, also an den Ackerbau geknüpft ist, an die Zähmung des Rindes oder Pferdes und vor allem an die Erfindung des Rades. Alle diese Dinge hängen nun, wie Eduard Hahn[2] gezeigt hat, innig mit mythischen Vorstellungen zusammen und die Praxis spielt dabei eine zuweilen erstaunlich geringe Rolle. Wenn der extreme Standpunkt Hahns recht hat – und die Forschung, z. B. Wundt in seinen letzten Werken steht seinen Anschauungen heute schon viel näher als in den ersten Jahren – dann wäre der Wagen überhaupt ursprünglich keine praktischen Zwecken dienende Er-

[1] Vgl. die Beschreibung einer solchen Wagenfahrt bei Grimm: Deutsche Mythologie I, S. 213: Etwa um das Jahr 1133 wurde in einem Walde bei Inda (in Ripuarien) ein Schiff gezimmert, unten mit Rädern versehen und durch vorgespannte Menschen zuerst nach Aachen, dann nach Maastricht (wo Mastbaum und Segel dazukamen), hierauf nach Tungen, Looz usw. im Lande herumgeführt, überall unter großem Zulauf und Geleite des Volkes. Wo es anhielt, war Freudengeschrei, Jubelsang und Tanz um das Schiff herum bis in die späte Nacht. Die Ankunft des Schiffes sagte man den Städten an, welche ihre Tore öffneten und ihm entgegengingen.

[2] Demeter und Baubo, Lübeck 1896, und: Die Entstehung der Pflugkultur. Heidelberg 1909.

findung gewesen, sondern diente sakralen Bedürfnissen, nämlich dem Umherführen der Götterbilder, vor allem der Muttergöttin (Nerthus, Nehalennia, Magna Mater).

Die Zähmung des Rindes ist ferner nach demselben Autor im Zusammenhang mit abergläubischen Vorstellungen vor sich gegangen[1]. Ins einzelne einzugehen würde hier zu weit führen, doch geht aus diesen Hinweisen zur Genüge hervor, daß mythische Vorstellungen, in deren Mittelpunkt die Erde und deren Fruchtbarkeit stand, bei der Erfindung dieser anscheinend ausschließlich vom Realitätssinn geleiteten Dinge bestimmend mitgewirkt haben.

Das Roß, das in dem Bilde des Yggdrasil einen bezeichnenden Zug ausmacht, hat mit dem Wagen die Doppelbedeutung des Aggresiven auf der einen Seite, des Schützenden und Bergenden auf der anderen gemein[2].

Es ist keine willkürliche Auswahl aus den geltenden Symbolen und Kulturgütern, die hier zum Leitfaden genommen wurde. Der Gesichtspunkt, der bei ihrer Aufstellung festgehalten wurde, ist vielmehr der des – dauernden oder vorübergehenden – Lebensraumes in seiner Erfassung durch das integrale Denken mit seinen möglichen Determinanten Schutz, Ernährung, Weissagung, Ursprung und Tod.

(Hiezu nachträglich noch einige Belege: Weissagung durch das Schiff Argo in der Argonautensage[3] [Determinante i, von der Determinante t auf Grund Rückschreitens zum reinen Integral gewonnen], Weissagung durch die auf Buchenstäbe geritzten Runen, bei der die Baumnatur der Stäbe ebenso wirksam ist wie der Zeichenzauber [Odin findet die Runen, nachdem er sich an die Weltesche aufgehängt hat], weissagende Kraft der Pferde bei Persern und Germanen [Pferdeorakel]. Dieselbe wird noch heute vom Landvolk den Haustieren in der Neujahrsnacht zugeschrieben.)

Beziehungen zum Totenkult.

Wie die Objekte der von uns aufgestellten kulturgeschichtlichen Reihe sämtlich auch in Beziehung zum Totenkult stehen (Umkehrung der Determinante o im Sinne der Wiedergeburt), wurde schon nachzuweisen begonnen. Neben der Be-

[1] Vgl.: Die Entstehung der Pflugkultur. S. 57 ff.

[2] Über das Roß als Libidosymbol vgl. Jung: Wandlungen und Symbole der Libido. S. 245.

[3] Weniger: Altgriechischer Baumkultus. Leipzig 1919. S. 14.

stattung in Höhlen, die bereits der älteren Steinzeit angehört, gibt es noch die jedenfalls ältere, aber durch Funde aus dieser Zeit natürlich nicht mehr belegbare Bestattung auf Bäumen, die sich noch heute bei Naturvölkern findet (Baum-, Gerüst- und Plattformbestattung). Bei folgerichtigem Festhalten des Gedankenganges, der das Baumleben als die älteste Lebensform der Menschheit betrachtet, müßte die Bestattung auf Bäumen auch die älteste Bestattungsform überhaupt sein. Daß diese Form zur Folge hatte, daß die Leichen den Vögeln zum Fraß dienten, mag nicht nur mancherlei mythische Vorstellungen von Seelenvögeln (Harpyen) geschaffen haben, es führt auch ungezwungen über zu dem bekannten parsischen Brauch, die Toten in den Türmen des Schweigens den Raubvögeln auszusetzen, wobei sicher die religiöse Begründung, die Erde müsse vor der Befleckung durch den Leichnam bewahrt bleiben, späteres, wenngleich sehr tief im Unbewußten verankertes Glaubensgut ist. Der Parsismus ist eine hervorragend männliche Religion. Er weigert den Toten die Rückkehr zur Mutter Erde und läßt ihn von Sonnentieren dem väterlichen Licht zuführen. Vorwärtsschauend führt diese Idee, wie wir nachher sehen werden, zur Feuerbestattung, nach rückwärts verfolgt, zur Verzehrung des Toten durch Raubtiere, allenfalls auch zum Kannibalismus (Leichenfraß, Fanany-Mythe)[1], Ausartungen, wenn man so sagen darf, die zwar derselben leidenschaftslosen Behandlung durch die Wissenschaft bedürftig sind, wie alle übrigen ethnologischen Tatsachen, die aber aus unserer Ideenreihe darum herausfallen, weil in ihnen nicht der uralte – steinzeitliche wie moderne – Gedanke zur Geltung kommt, den Toten in seiner Individualität zu belassen, ihm zum mindesten die Möglichkeit einer Wiedergeburt, auch auf einem Umweg – wie beim Leichenbrand (s. u.) – zu verschaffen. Leichenfraß, vollständig oder nur teilweise, ist vielmehr, wofern er nicht aus ausgesprochenem Nahrungsmangel erfolgt, was aber selten ist, von der Absicht geleitet, die körperlichen und geistigen Kräfte des Toten für sich zu gewinnen, ein Zug, den das Märchen treu bewahrt hat.

Diese Formen, sich mit dem Toten auseinanderzusetzen, haben nichts von dem mütterlichen Zug der Bestattungsform, die schließlich die meiste Verbreitung gefunden hat, die dann die dauer-

[1] Vgl. das Kapitel über die Fanany-Mythe bei Leo Frobenius: Die Weltanschauung der Naturvölker.

hafteste geblieben ist, wohl deshalb, weil sie einer gewissen Trägheit schmeichelt — der Erdbestattung. Bei ihr vermittelt wieder der hölzerne Sarg in seiner ursprünglichen Form des Totenbaums (zwei ausgehöhlte Baumstammhälften, die übereinandergelegt wurden) den Zusammenhang mit der Baumbestattung. Auch die Totenbretter in Süddeutschland dürften hieher gehören, und zwar insofern, als sie, die sonst keinen Zweck hatten, als daß der Tote während der Aufbahrung auf ihnen lag, woraut die Leiche in den Sarg gelegt, die Bretter aber an die Friedhofsmauer gelehnt oder sogar als Stege verwendet wurden, dem Toten die Berührung mit dem mütterlichen Holz vermitteln sollten[1].

Die Hockerstellung.

Eine Sitte, deren Deutung aber sehr umstritten ist, wäre geeignet, unserer Auffassung die stärkste Stütze zu bieten: es ist die »Hockerstellung«, in der die menschlichen Überreste vielfach schon seit der Steinzeit bei Naturvölkern bis in die Gegenwart vorgefunden werden[2].

Die Annahme, es handle sich dabei nicht um die Stellung des Embryos, in die der Tote zwecks Ermöglichung einer neuen Geburt gebracht wird, sondern um eine Fesselung, um die Wiederkehr des Toten zu verhindern, hätte bei der ambivalenten Gefühlseinstellung der Überlebenden gegen die Toten manches für sich. Durch den noch bis vor kurzem auch in Europa geübten Brauch, die zwei großen Zehen des Toten zusammenzubinden, welcher ein Rudiment einer ehemals umfassenderen Fesselung sein muß, ferner ihn mit den Füßen nach auswärts aus dem Hause zu tragen und hinter ihm Wasser auszuschütten (eine symbolische Handlung, der auf dem Gebiete des Mythus die Vorstellung eines Unterweltsstromes als trennenden Mittels zwischen Lebenden und Toten entspricht) ist das Vorhandensein einer Furcht vor den Toten genügend gekennzeichnet.

Es wäre jedoch eine naturalistische Übertreibung, keine anderen Motive, auch ethisch höherwertige, anerkennen zu wollen. So wie seit jeher der Tod eines Nahestehenden Trauer verursacht hat, werden ohne Zweifel auch Wünsche, den Toten zurückzuhalten und ihm sein Leben in irgend einer Weise fortsetzen zu

[1] Über die Totenbretter vgl. die Arbeiten von Hein, Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, Bd. 21, S. 85, und Franz Stolz: Das Totenbrett ein Überrest des bajuwarischen Heidentums. Zeitschrift für österreichische Volkskunde XII, S. 113.

[2] Vgl. Nadaillac: Die ersten Menschen und die prähistorischen Zeiten. S. 409.

helfen, wirksam gewesen sein. Das Nächstliegende ist es, den Toten als schlafend zu betrachten und alles bereitzustellen, was ihm beim Aufwachen dienlich sein könnte. Das ist auch tatsächlich der Eindruck, den der älteste Fund dieser Art, der schon genannte Homo Mousteriensis Hauseri-Klaatsch macht. Wir sind auch heute noch nicht ganz frei von der Vorstellung des Todes als eines Schlafes, wo derselbe doch jedenfalls entweder unendlich viel mehr oder unendlich weniger ist als ein Schlaf. Aber er ist für unser Auffassungsvermögen der denkbar indifferenteste Zustand der Psyche und darum auch das älteste und dauerhafteste Bild des Todes. Das ist das Berechtigte an der zuletzt von Schuchhardt[1], vor ihm schon von Nadaillac[2] vertretenen Auffassung der Hocker- als der Schlafstellung.

Aber im Zusammenhang mit der Erfahrung, daß der stille Schläfer auf natürlichem Wege nicht mehr erwacht, kommt es zu der Vorstellung, daß dazu eine neue Geburt erforderlich ist. Dieser Übergang gehört zu den wichtigsten Ereignissen der Menschengeschichte, denn es liegt in ihm das Fortschreiten in das rein Gedankliche eines Glaubens, für den es, ungleich dem magischen Glauben, der Zufallserfüllungen nicht ausschließt, eine Bestätigung in der Erfahrung gar nie geben kann. Man sollte meinen, daß sich ein solcher Glaube nicht eine einzige Generation lang würde halten können, und doch gehört er zu den unverlierbarsten Besitztümern der Menschheit. Diese aller gegenteiligen Erfahrung trotzende Beharrungskraft ist nicht denkbar ohne einen unbewußten Hintergrund, an den die Gegeninstanzen der nachträglichen Erfahrung nicht heranreichen.

So mündet die Schläfertheorie schließlich ein in die bereits von Jakob Grimm vertretene Theorie der Wiedergeburt[3]. Die letzte zusammenfassende Behandlung des Gegenstandes findet sich bei O. Tschumi[4], der die bisherigen Theorien einer kritischen Sichtung unterzieht. Unter den von ihm angeführten Namen fehlen freilich einige wichtige, vor allem der des vermutlichen Begründers der Embryotheorie, Jakob Grimms, ferner Nadaillac[5],

[1] Alteuropa, S. 23 ff.

[2] A. a. O. S. 413 f. u. a.

[3] Vgl. Kleine Schriften, 2. Bd., S. 211 ff.: »Über Begraben und Verbrennen«.

[4] Die steinzeitlichen Hockergräber der Schweiz. Zürich 1921.

[5] Die ersten Menschen und die prähistorischen Zeiten.

der sich die temperamentvolle Stellungnahme Quinets[1] zu eigen macht, während dort der westschweizerische Forscher F. Troyon als Begründer der Theorie genannt ist[2]. Sodann hat Wosinsky in seinem Werk über das prähistorische Schanzwerk von Lengyel[3] die Theorie wieder aufgenommen, bis sich schließlich Albrecht Dieterich[4] aus dem Zusammenhang seines ganzen Werkes, aber doch mit einer gewissen Zurückhaltung, wieder für dieselbe einsetzte.

Daneben wurde die Fesselungstheorie vertreten durch Otto Schoetensack[5] und Richard Andree[6]. Die Schläfertheorie fand Anhänger in Eduard Naville[7] und Richard Forrer, schließlich in Karl Schuchhardt[8].

Wer das umfangreiche Material ethnologischer Art bei Andree sowie die Verbreitung der Sitte in vorgeschichtlicher Zeit, von der Tschumi[9] und R. Martin[10] einen kurzen Überblick geben, vergleicht, wird sich dem Eindruck nicht entziehen können, daß es sich hier um eine Frage handelt, welche auch die fleißigsten Einzeluntersuchungen heute noch nicht restlos zu lösen imstande sind, die vielmehr gegenwärtig nur durch eine grundsätzliche, auf eine Psychologie der Kulturentwicklung gegründete Annahme der Zusammenhanglosigkeit entrissen werden kann. Welcher Art die Grundüberzeugung ist, die dieses Werk vertritt, und wie darum auf Grund derselben die Lösung der Frage ausfallen wird, braucht eigentlich nicht wiederholt zu werden. Unsere Theorie, innerhalb deren die Bindung an die Erde, als Äußerung der »mütterlichen« Tendenz, eines der mächtigsten Momente ausmacht, fordert die sinnvolle Eingliederung des Brauches in die Gesamtheit ihres Ideenkreises. Aus diesem Zusammenhang herausgerissen, wird die Embryotheorie freilich das bleiben, was sie ihren Kritikern bisher erschien:

---

[1] La création. Paris 1870.

[2] Lettre à M. Bertrand sur l'attitude appliée dans les sépultures antiques. ⟨Revue archéologique 1864, I, S. 289 ff.⟩

[3] Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. 1889, Bd. 19. S. 156.

[4] Mutter Erde. Leipzig 1905. 2. Aufl. 1913.

[5] Zeitschrift für Ethnologie. 1901.

[6] Ethnologische Beiträge zur Hockerbestattung. ⟨Archiv für Anthropologie. Neue Folge 6. 1907.⟩

[7] Réligion des anciens Egyptiens.

[8] Alteuropa.

[9] A. a. O.

[10] Über Skelettkult und verwandte Vorstellungen. ⟨Mitteilungen der geographisch-ethnographischen Gesellschaft in Zürich 1920⟩.

eine zum Teil sentimentale, zum Teil gekünstelte Hypothese, wobei sie eben der Täuschung unterliegen, daß dieser Rest eines ehedem sehr naiven und massiven Glaubens, weil er heute nur mehr außerordentlicher Empfindsamkeit nacherlebbar ist, von der gleichen Empfindsamkeit geschaffen sein müßte.

Die megalithischen Grabbauten.

Bedeutend jünger als die Höhlenbestattung sind die megalithischen Grabbauten in Niederdeutschland, Dänemark, an den Küsten der Bretagne, in Nordafrika und Vorderasien. Die Idee, welche ihrer Errichtung zugrunde lag, war gewiß nicht einfacher Natur. Ein soziologisches, aber schon als solches nicht in die Tiefe führendes Moment war dabei die auszeichnende Behandlung, die man hiedurch den Leichnamen der Führer und Vornehmen erwies. Von besonderer Wichtigkeit in Hinsicht auf die Kontinuität erscheint mir die Tatsache, daß sich die megalithischen Grabbauten fast nur im Flachland und in Gebieten finden, die in der Nähe des Meeres liegen. Den letzteren Umstand hat Karl Penka[1] dahin gedeutet, daß es ein seefahrendes Volk war, das, von Norden kommend, diese Mäler an den Küsten des Nordmeeres und des Mittelmeerbeckens errichtet habe. Was aber die Verbreitung im Flachland betrifft, so kann dieser Umstand wohl nur dahin gedeutet werden, daß das Gebirge mit seiner Möglichkeit, natürliche oder künstliche Höhlen als Grabstätten zu benützen, die Erbauung von Dolmen als überflüssig erscheinen ließ. Diese würden sich also als Ersatz für die natürlichen Stein- und Erdhöhlen erweisen, die den Erbauern in ihrer ursprünglichen Heimat zur Verfügung standen.

Wie diese Deutung auch im einzelnen ausfallen mag — und vieles wird hier ja noch lange dunkel bleiben[2] — der Zusammenhang der Megalithen mit der primitiven Höhle darf wohl als sicher angenommen werden und damit natürlich auch die ganze psychologische Bedeutung, die der Höhle in der schon geschilderten Weise zukommt.

In ganz folgerichtiger Weise gleicht sich nun die künstliche Steinhöhle auf dem Weg über den Dolmen, Cromlech und das Ganggrab dem unbewußten Bilde an, das der Phantasie bei ihrer

---

[1] Die ethnologisch-ethnographische Bedeutung der megalithischen Grabbauten. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 1900.

[2] Das Verhältnis der die jüngere Steinzeit einleitenden Stufe der Kjökkenmöddinger, die durch Erdgräber gekennzeichnet ist, bedürfte z. B. durchaus noch näherer Aufhellung.

Beschäftigung mit Tod und Grab als Leitmotiv zugrunde liegt. Der Tumulus wird tektonisch zum Uterus. Mit dieser Feststellung erscheinen nur schon bekannte Tatsachen folgerichtig zu Ende gedeutet. Die Ideen von Geburt und Zeugung, die den Gedanken des Todes immer mehr aufzuheben streben, kommen in der Gestalt der Grabbauten unzweideutig zum Ausdruck. Hinsichtlich der phallischen Natur der Menhirs, der Vorbilder der ägyptischen Obeliske, kann kein Zweifel bestehen. Die Steintische, vom Volke Pfennigsteine (Fenessteine) genannt, sind eigentlich Vulvensteine. Ihr weiterer Ausbau zu halbunterirdischen Gewölben mit einem sanft abfallenden Zugang zwischen Steinwänden, also zu den sogenannten Ganggräbern ist in jeder Hinsicht danach angetan, diese Vorstellung zu befestigen. Und man braucht bloß den Grundriß eines nordischen Tumulus mit Ganggrab und den eines mykenischen Kuppelgrabes nebeneinanderzulegen, um zu erkennen, daß in dem südlichen Ausstrahlungsgebiet der altnordischen Kultur mit den ungleich reicheren Mitteln, die das Sklaventum an die Hand gab, der uterine Charakter des Grabbaues eine noch schärfere Betonung erfuhr. So sind z. B. die Rosetten auf der Innenseite des Kuppelgewölbes Umstilisierungen jener Eigenschaft des Uterus, die im Volksglauben der Anlaß zu seiner bekannten Symbolisierung durch die mit Warzen bedeckte Kröte geworden ist. Und man darf jenen zum Teil noch recht barbarischen Zeiten Kenntnis der Anatomie genug zutrauen, um auch in dem kleinen runden Seitenraum, der, als das Innerste der ganzen Anlage, von dem Kuppelraum abzweigt, keine willkürliche, sondern gleichfalls anatomisch wohlbegründete Zugabe zu erblicken.

Über diese architektonische Angleichung des Grabbaues an den Uterus, wie er in den nordischen Ganggräbern und ihrem hochstilisierten südlichen Ableger, dem mykenischen Kuppelgrab, vorliegt, ist ein Fortschritt nicht mehr möglich. Die nächste Periode zeigt im Norden eine Rückkehr zu einfacheren Formen in Gestalt der Steinkistengräber und eine weitere, in ihrer psychologischen Bedeutung überhaupt noch nie ganz gewürdigte und darum noch gar nicht verstandene Reaktion gegen jene schon fast das Bewußtsein streifende Vergegenständlichung unbewußter Triebkräfte, wie sie in der uterinen Form der Grabbauten vorliegt. Ich meine das Aufkommen des Leichenbrandes.

Der Leichenbrand.

Es ist viel Rührseliges und Pathetisches, es sind die verschiedensten Erwägungen grobmaterieller und hochideeller Natur für das Aufkommen der Leichenverbrennung ins Treffen geführt, der Brauch aber noch nie nach seiner unbewußten Verwurzelung hin gewürdigt worden. Ein größerer Gegensatz als zwischen dem sorgfältigen Bewahren, Konservieren und Mumifizieren der Leichen auf der einen Seite und der vollständigen Zerstörung der Form des Körpers auf der anderen Seite läßt sich kaum denken. Auch hier müssen wir über alle seelischen Vordergründe, als welche sich uns die Erwägungen der Nützlichkeit, der Furcht und oberflächlichen Aberglaubens darstellen, hinwegschreiten. Ich möchte den Gegensatz, der sich hier auftut, als den des Idyllischen und Heroischen bezeichnen. Dieser Gegensatz hat aber wieder seine Wurzeln in den zwei Tendenzen des Unbewußten, der einen, die zur Mutter, der anderen, die zum Vater zurückstrebt. Hiebei ist es wiederum naheliegend, daß die im allgemeinen weniger starke Tendenz zum Vater dann zur Wirksamkeit erwacht, sobald die mütterliche Tendenz einer Überspannung unterlegen ist.

Das Feuer ist für den Primitiven kein chemischer Prozeß, sondern ein mystischer Vorgang. Dieser Umstand muß jedem Versuch, die Leichenverbrennung zu erklären, zugrundegelegt werden. Das Feuer ist Prinzip des Lebens und der Zeugung. Schon die Energie, die auf die primitive Art der Feuererzeugung verwendet wird, zeigt einen stark libidinösen Zuschuß. Der Mythus vom Prometheus läßt das Feuer durch Raub, also durch eine strafbare Handlung, auf die Erde gebracht werden. Die Affektbesetzung dieses Vorgangs erweist sich als außerordentlich stark, wenn man die Folgen ins Auge faßt, die dem kühnen Räuber aus der Tat erwachsen. Das Feuer symbolisiert dem Unbewußten eine Betätigung, die dem Menschen verboten und nur dem Gotte vorbehalten ist. Wenn Prometheus es vom Himmel holt (der Raub aus irdischen Örtlichkeiten ist eine schwächliche rationalistische Deutung), so kann es nur von der Sonne stammen, deren runde Scheibe das Urbild der hölzernen Scheiben ist, aus denen Feuer gebohrt wurde. Die Sonne aber, das alles sehende, der Untat wehrende und sie rächende Auge des Himmels, ist selbst männlicher und väterlicher Natur. Jener anderen verbotenen aktiven Identifizierung mit ihr, der Begattung mit der Mutter Erde, steht die erlaubte passive gegenüber, durch Unterwerfung unter ihre

Macht, die sich im Leichenbrand äußert. Die vollständige Einäscherung des Leichnams ist nicht der einzige Weg dazu. Wir kennen besonders aus der Frühzeit, als dem »Verbrennen« zeitlich vorangehend, das »Brennen«, bei dem der Leichnam oder einzelne Körperteile nur angesengt wurden[1]. Dieses Brennen kann nicht bezweckt haben, dem Toten die Rückkehr vollständig abzuschneiden (was gewöhnlich als Sinn des Leichenbrandes hingestellt wird) oder der Seele den Weg für eine rein geistige Fortdauer zu öffnen. Es war die magische Berührung mit der väterlichen, zeugenden Kraft der Sonne und führt die Idee der Wiedergeburt, die schon in der Erdbestattung vorliegt, hinweg über die dort wirksame mütterliche Tendenz, zur väterlichen zurück. In der Verbrennung folgen die Seelen der Sonne und werden durch ihr Licht und ihr Feuer zur Unsterblichkeit und Wiedergeburt geführt.

Frobenius[2] zitiert[3] einen westafrikanischen Mythus:

»Von der herrschenden Gottheit sind Untergötter über gewisse Länder, Menschen, Tiere, Kräuter, Flüsse usw. eingesetzt. Dieselben müssen ihrem Herrn jährlich von der Führung ihres Amtes Rechenschaft ablegen. Es geschieht das in einer allgemeinen Versammlung aller Götter an dem Hof des großen Gottes. Wer seinem Amt ein Genüge getan hat, der wird von der großen Gottheit zur Bezeugung ihres Wohlgefallens mit einem glühenden Eisen in der Unsterblichkeit und dem Amte eines Gottes für ein Jahr bestätigt. Welche aber den bösen Geist zugelassen haben, ungerechte Kriege unter den Nationen zu stiften oder Pest, Feuerschaden u. dgl. in dem ihnen angewiesenen Gebiet wissentlich haben vorkommen lassen, die werden ihres Amtes entsetzt und werden sterblich . . .

Durch das jährliche Totenfest werden die Seelen aller in diesem Jahre Gestorbenen ins Jenseits befördert. Die, die nicht mit hinüberkommen, werden sterblich, d. h. sie irren auf der Erde umher. Die anderen werden mit einem glühenden Eisen markiert. Dies glühende Eisen ist die Sonne.«

Von dieser symbolischen Berührung mit dem väterlichen zeugenden Feuer führte folgerichtiges Denken zur Verbrennung

[1] »Minderer Leichenbrand« (Giesebrecht) nach Ernst Vix: Die Totenbestattung in vorgeschichtlicher und geschichtlicher Zeit.

[2] Weltanschauung der Naturvölker. S. 318.

[3] Nach C. G. A. Oldendorp: Mission der westafrikanischen Brüder auf den Karolinischen Inseln. 1777.

einzelner Körperteile und schließlich des ganzen Körpers. Es war derselbe Gedanke, den, aus einer ganz anderen geistigen Sphäre heraus, Angelus Silesius ausdrückt mit den Worten:

> Gott wohnt in einem Licht, zu dem die Bahn gebricht;
> Wer es nicht selber wird, der sieht ihn ewig nicht.

Freilich ist diese gläubige Erhebung über den Sinnenschein, die gerade im Anschluß an die absichtlich herbeigeführte Zerstörung der Form eine neue Zeugung des Wesens hervorgehen sieht, unserem in mancher Hinsicht vergröberten Denken schwer zugänglich.

Mit einer ethischen Umdeutung des oben entwickelten Sinnes, von der ich aber nicht feststellen kann, wieviel davon auf Rechnung der deutschen Nachdichtung zu setzen ist, heißt es im Avesta:

> Wir sehnen uns nach dir, wie nach lodorndem Feuer,
> das uns frei macht von allen Schlacken
> und jauchzend unser Bestes zum Himmel trägt,
> eine Qual für den, der sich dir nicht geben will,
> weil er nicht groß ist und frei[1].

Es wäre schließlich auch auf die heilende Kraft des Feuers zu verweisen, die in den altgermanischen Notfeuern, sowie in unseren Sonnwendfeuern zum Ausdruck kommt, Abbildungen des himmlischen Sonnenlichts, deren Überspringen heilende und vorbeugende Kraft in sich schloß. Über das aus demselben Anschauungskreis stammende Bild des Phönix, der aus seiner eigenen Asche verjüngt emporsteigt, vergleiche man meine Arbeit über Ödipus auf Kolonos (Imago IV).

Andere Bestattungsformen.

Die Ethnologie berichtet von einer ganzen Reihe seltsamer und lehrreicher Zwischenformen zwischen Begraben und Verbrennen. Die Inder der vedischen Zeit kannten bereits die Leichenverbrennung. Aber bei der Beisetzung der verkohlten Gebeine erneuerte sich die alte Einstellung zur mütterlichen Erde in den Worten, die von den Hinterbliebenen an den Toten sowie an die Erde gerichtet wurden:

> Krieche nun ein hier in die Mutter Erde,
> In die weiträumige, breite, hochheilvolle.
> Wolleweich ist die Erde dem Opferlohngeber (dem Frommen),
> Sie beschütze dich auf deiner Weiterreise.

---

[1] Nach Eberhardt: Das Rufen des Zarathustra. Jena 1913.

Hebe dich empor, o du Breite, drücke nicht niederwärts,
Sei ihm leicht zugänglich und leicht einläßlich.
Wie die Mutter den Sohn mit dem Zipfel (ihres Kleides)
Bedecke du ihn, o Erde. (Rigveda X 18, 49 und 50.)

Die Ethnologie kennt auch Bräuche, die älter sind als die Erdbestattung und das Verbrennen. Wir werden z. B. angesichts der uns schon bekannten urtümlichen Bedeutung des Baumes ohneweiters schließen dürfen, daß Bestattungsarten wie das Aussetzen auf Bäumen zu den allerältesten gehören müssen.

Bei K. Th. Preuß[1] lesen wir (S. 143 f.): »Die Beisetzung auf Bäumen geschieht meistens in der Weise, daß die eingehüllte Leiche auf der Gabelung von Ästen möglichst horizontal mit Riemen befestigt wird. Bisweilen wird sie auf ein Gestell gelegt, das auf den Zweigen ruht oder von ihnen herabhängt. Letzteres ist häufig angewendet, wenn sich der Tote in einem Kasten oder Kanoe befindet. Die Okanagan, ein Stamm der Suswap, banden den Leichnam oft aufrecht an den Stamm eines Baumes. Manche Völker hängten die Leichen, besonders wenn sie eingesargt waren, zwischen zwei und mehr Bäume, wie die Lamuten und andere Tungusen, die Loucheux und die Eskimo von Port Discovery . . . Bei den Nuthastämmen bleiben die Särge der gewöhnlichen Leute auf der Erde stehen oder werden auch in dieselbe eingesenkt, während die Vornehmen dem Range nach in verschiedener Höhe auf den Bäumen befestigt werden . . . Bei anderen Völkern befinden sich die ausgesetzten Leichen gar nicht in Särgen, sondern werden bloß eingewickelt oder eingeschnürt in Felle, Kleider und dergleichen mehr.«

L. v. Schröder[2] knüpft an diese Berichte die Bemerkung: »Danach ist es wohl erlaubt, die Frage aufzuwerfen, ob das Aufhängen der Totenbretter auf Bäumen bei den esthnischen Setukesed nicht am Ende als ein Rudiment der Baumbestattung auf europäischem Boden angesehen werden darf.«

Wir haben bereits früher (S. 297) auf diesen Zusammenhang hingewiesen, als wir die Abstammung des Sarges von dem Baum (Totenbaum) darlegten.

---

[1] Die Begräbnisarten der Amerikaner und Nordostasiaten. Königsberg 1894.
[2] Über die Totenbräuche bei den Esthen. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. Bd. 29, Sitzungsberichte, S. 58.

Von den Abchasen[1] wird erzählt, daß sie den Leichnam eines vom Blitz Erschlagenen in einen Sarg legen und auf einen Wachturm stellen, auf dem man ihn so lange stehen läßt, bis die bloßen Knochen allein von ihm übrig bleiben. Dann nimmt man den Sarg herunter und bestattet ihn, indem man an ihm die gewöhnlichen Begräbniszeremonien ausführt und die gebräuchliche Erinnerungsfeier anstellt.

Es ist klar, daß hier bereits eine historische Schichtung vorliegt, indem sich an die Baumbestattung die Erdbestattung anschließt. Aber auch der Unterschied zwischen der mütterlichen und väterlichen Tendenz kommt zum Durchbruch. Der vom Blitz Erschlagene steht in einer magischen Beziehung zu dem männlichen Prinzip des Himmels und Himmelsfeuers. Er darf darum nicht zur Mutter Erde zurückkehren.

So erzählt auch Apollonius Rhodius in seinen Argonautica vom Lande Kolchis: »Dort wachsen viele Weinreben und Weiden, an deren Spitzen auf Ketten die Leichname der Verstorbenen anfgehängt waren. Auch jetzt noch gilt es bei den Kolchern für ein Verbrechen, die Leichname der Männer zu verbrennen oder selbst in die Erde zu vergraben. Man tut sie in unbearbeitete Ochsenhäute und hängt sie hinter der Stadt auf Bäumen auf. Doch auch die Erde erhält, wie die Leute sagen, das Ihrige, indem ihr die Leichen der Weiber überantwortet werden.«

Diese klare Gegenüberstellung, verglichen mit der Bemerkung in Aelians Varia Historia, die Kolcher verehrten den Himmel und die Erde, läßt über die unbewußte Tendenz der geschilderten Bräuche keinen Zweifel. Freilich hat auch hier ein Übergang stattgefunden, indem die, wenn wir recht haben, ursprünglich eine Rückkehr zur Mutter bedeutende Bergung auf dem Baum den neuen Sinn erhielt, daß die Aussetzung die Verbindung des Toten mit der Sonne ermöglichen sollte. Aber derartige Übergänge sind uns nichts Ungewohntes.

Eine Stufe höher in der Vermännlichung der Bestattungsgebräuche steht der Parsismus. Er setzt grundsätzlich alle Toten dem Getier des Himmels zum Fraße vor. Kennzeichnend für diese Bestattungsart und durchaus sinnvoll innerhalb unseres ganzen Zusammenhangs ist es, daß die Leichen zwar zu jeder Tages-

[1] Vgl. N. v. Seydlitz, Globus, Bd. 66 (1894).

zeit nach dem Turm des Schweigens gebracht werden dürfen, daß es aber zur Nachtzeit strenge verboten ist, weil es wesentlich ist, daß der Körper dem Sonnenlicht ausgesetzt wird[1]. Historische Schichtung ist in doppelter Form nachzuweisen. Auf Erdbestattung weist zurück die in manchen Städten des Gujerat übliche alte awestische Methode, den Toten auf den Boden zu legen. Dazu wird der Boden einige Zoll tief ausgegraben und eine Schichte Sand darübergestreut, auf welche dann der Leichnam gelegt wird, ein Brauch übrigens, der mit der parsischen Grundanschauung nicht recht vereinbar scheint, wonach »die Mutter Erde nicht verunreinigt werden darf« (l. c. S. 397).

Eine andere Form historischer Schichtung liegt in dem dem parsischen Ritus angehörigen sogenannten Sagdeed vor, welches darin besteht, daß man einem Hund den Leichnam sehen läßt. Die Deutung ist klar: Das Erd- und Unterweltstier, den Hund, der einst, wie Kerberos, die Leichen fraß, wagte man nicht völlig auszuschalten, als man, der väterlichen und Lichttendenz folgend, den Fraß der Leichen nur mehr den Vögeln des Himmels vorbehielt.

Eine Schichtung eigentümlicher Art zeigt die Verbindung zwischen Wassergrab und Verbrennung, wie sie in dem Wikingerbrauch zutage tritt, den Scheiterhaufen auf einem Schiff zu entzünden und dieses samt der Leiche den Wellen preiszugeben. Einfaches Wassergrab war indische Sitte: die Leichen wurden in den Ganges versenkt[2]. Vielleicht sollte, was hier nicht ausgemacht werden soll, der heilige Strom die Toten wieder gebären.

Das Schiff aber ist ein weibliches Symbol und wie der Totenbaum in seiner Urform als Einbaum von einem weiblichen dendritischen Numen erfüllt. Über die Bettung in das Schiff schichtet sich nun die Verbrennung als Neuzeugung. Die Schilderung, welche der Araber Ibn Fozlan, der im Jahre 921 oder 922 eine Gesandtschaftsreise von Bagdad zum König der Slawen, d. i. der Wolgabulgaren unternahm, von einer derartigen Totenfeier der heidnischen Russen gab, enthält als unterste Schichte noch einen deutlichen Rest der Erdbestattung.

---

[1] Vgl. Jivanji Samschedji Modi: Die Leichengebräuche der Parsen. Globus 64 (1893), S. 394 ff.

[2] Vgl. Spieß: Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Tode. S. 376.

»Sie legten den Toten in ein Grab und schlugen ein Dach darüber für zehn Tage, bis sie mit dem Zuschneiden und Nähen seiner Kleider fertig waren. Ist ihnen ein armer Mann gestorben, so bauen sie für ihn ein kleines Schiff, legen ihn hinein und verbrennen es. Beim Tode eines Reichen aber sammeln sie seine Habe und teilen sie in drei Teile. Das eine Drittel ist für seine Familie, für das zweite schneiden sie ihm Kleider zu, für das dritte kaufen sie ein berauschendes Getränk . . . Als der Tag des Verbrennens herangekommen war, zog man das Schiff des Verstorbenen ans Ufer, trug eine Ruhebank darauf, über welche ein altes Weib, das sie den Todesengel nennen, gesteppte Tücher, Goldstoffe und Kopfkissen spreitete. Dann ging sie zum Grab, räumte die Erde von dem Holzdach und zog den Toten mit dem Leichentuch, worin er gestorben war, heraus, kleidete ihn in prächtige Gewande und trug ihn unter das Schiffszelt.« Dann wurde das Schiff angezündet[1].

Das Gefühl für die tiefere Bedeutung der Bestattung, beziehungsweise Verbrennung auf dem Schiff scheint recht nachhaltig gewesen zu sein. Ein Beweis dafür ist der spätere Brauch der Beisetzung in einem Schiff auf trockenem Lande. Reste eines solchen Schiffes wurden unter anderem an der Küste der Bretagne gefunden. Der Tote war mit Kleidung, Waffen und Schmuck in dem Schiff verbrannt worden[2].

Der letzte Ausläufer der Sitte liegt vor in den sogenannten Schiffsetzungen, steinernen Umfriedungen von Begräbnisstätten in der Form eines Schiffes[3].

Die steinernen Grabstätten, seien sie jetzt natürlichen oder künstlichen Ursprungs, sind nun — so lautet die gewöhnliche Auffassung — die Ursache zu einer Art mythologischer Rückspiegelung, indem die Erzählungen von einer Geburt aus Stein von ihnen ihren Ausgang genommen hätten[4]. Aber älter und umfänglicher noch ist die mit der schützenden Kraft des Baumes in Parallele zu stellende mütterliche Bedeutung der Höhle als

[1] Bei Jakob Grimm: Über Begraben und Verbrennen. Kleine Schriften. II. S. 289.

[2] Globus 96 (1906), S. 387; vgl. auch den Bootsarg nordwestamerikanischer Indianer bei Schurtz: Urgeschichte der Kultur. S. 172.

[3] Vgl. Oskar Montelius: Urgeschichte Schwedens, sowie Julie Schlemm: Wörterbuch zur Vorgeschichte. Berlin 1908.

[4] Vgl. die petra genetrix des Mithraskultes (Cumont: Die Mysterien des Mithra. S. 97).

Zufluchts- und darum auch als Ursprungsstätte, wie auch dem Mithra sowohl eine Baum- als auch eine Steingeburt zugeschrieben wird[1].

Wir haben gesehen, wie hervorragende Naturobjekte — Baum, Höhle, Erde, Tiere — von dem integralen Denken erfaßt werden: der integrale Charakter des »Schutzes« (I^t) führt durch Irradiation zu ihrer Apperzeption nach dem Integral I^0. Die verschiedenen Formen der Totenbergung und Totenbehandlung sind getragen von dem Bestreben einer Zurückführung des Leichnams in den integralen Zustand, aus dem die Geburt erfolgte und wieder erfolgen soll, sei es mehr durch die Kraft der Mutter oder die des Vaters.

Berg und Burg
Stadt und Staat.

Die friedlich geartete Gemeinde der Ackerbauer zieht sich in Zeiten kriegerischer Bedrängnis, die in der Regel von Hirten- und Nomadenvölkern über sie verhängt wird, zunächst wieder in die Wälder und Höhlen zurück, aus denen sie einst den Ausgang genommen hat. Dann aber übernimmt der Berg (sein Name kommt von »bergen«) die Aufgabe des Schutzes und dieses mit um so größerer Aussicht auf Erfolg, je mehr er sich zur Burg (Brechungsform zu Berg) umgestaltet. Die ältesten Burgen sind nicht dauernde Wohnstätten, sondern sogenannte »Fluchtburgen«, wie deren eine in typischer Form bei Xenophon[2] beschrieben wird. Die Siedlung ist von ihr getrennt und hat auch in der Regel einen eigenen Namen (griechisch ἄστυ, sanskr. vastu, slaw. vas), während die Burg πόλις heißt, sanskr. puras[3]. Im Laufe der Entwicklung wird die Burg in der Regel zum heiligen Bezirk, wie die Akropolis in Athen, Akrokorinth, Pergamos, die Burg von Troja, das Kapitol, als letzte Zufluchtsstätte der Götterbilder in Zeiten der Not. Erst ganz zuletzt wird die Burg zum Herrschersitz, in Rom z. B. zuerst das ältere Palatium, das später besiedelte Kapitol überhaupt nie. Mit der Besitzergreifung der Burg durch den Herrscher mündet die

[1] Vgl. Jeremias 2, 27: Schämen werden sie sich müssen, die vom Hause Israel samt ihren Königen und obersten Beamten, ihren Priestern und Propheten, die zum Baume sagen: Mein Vater bist du, und zum Steine: Du hast mich geboren. Jesaja 51, 1: Blickt auf den Felsen hin, aus dem ihr gehauen seid, und auf die Höhlung des Brunnens, aus der ihr ausgegraben seid. Blickt auf Abraham, euren Ahnherrn, und auf Sara, die euch gebar. — Über Steingeburtssagen ist noch zu vergleichen A. v. Löwis of Menar im Archiv für Religionswissenschaft XIII, S. 509.

[2] Anabasis IV, 7.

[3] Vgl. Otto Schrader: Sprachvergleichung und Urgeschichte. S. 197 f.

Entwicklung geradewegs ein in jene bedeutsamen Zusammenhänge, die im ersten Teil dieses Werkes auseinandergelegt worden sind. Der Herrscher, als die höchste väterliche Potenz, ergreift von der Fluchtburg, der mütterlichen bergenden Stätte, Besitz. Es entsteht dasjenige soziologische Gebilde, das wir im eigentlichen Sinne Staat nennen, wobei sich bald – wenigstens im Kulturkreis des Mittelmeers – der Unterschied zwischen dem republikanischen, defensiven, von einer Bürgerwehr verteidigten, Autarkie anstrebenden Stadtstaat und dem monarchischen, offensiven, ein stehendes Heer unterhaltenden, weltwirtschaftliche Ziele anstrebenden Flächenstaat herausbildet[1]. Es bedarf keiner Auseinandersetzung, wie sehr dieser Gegensatz seine Wurzeln in dem andern Gegensatz zwischen der väterlichen und mütterlichen Tendenz hat. Über die wechselnde Gewalt dieser Gegensätze ist bereits im ersten Teil der Arbeit ausführlich gehandelt worden. Auf einen Zug wäre aber noch hinzuweisen, der mir in gewissem Betracht geradezu rührend erscheint (und sollte dies auch nur deshalb sein, weil er sich so wunderbar in den ganzen Gedankengang dieser Arbeit einfügt). Die politische Entwicklung geht über die Fluchtburg und Zwingburg, über Stadt und Staat zur Bildung von Reichen über, die schließlich, wie das alte römische und das römischdeutsche Reich, den Anspruch erheben, die ganze gesittete Welt zu umfassen. Der entscheidende Kampf aber, durch den die bösen Mächte, die sich der Verwirklichung dieses Zieles entgegenstellen, endgültig geschlagen werden sollen, spielt sich wieder im Schatten jenes urtümlichen Bildes ab, das für die ersten Geschlechter der Menschen, deren Zahl und Namen niemand kennt, Schutz und Lebensraum war. Es ist der Birnbaum auf dem Walserfeld, die Birke zwischen Unna und Werl in Westfalen, das »krause Bäumchen« zwischen Essen an der Ruhr und Steele, die Linde zu Süderheistede in Holstein, die Lärche auf einer Wiese zu St. Agathen in Tirol[2]. Die Mythologen wie Grimm, Simrock u. a. sind jedenfalls im Recht, wenn sie diese Sagen auf die Idee des mythischen Weltbaums Yggdrasil zurückführen. Freilich stehen hier an Stelle der Esche andere Bäume, doch weist, wie ich meine,

[1] Vgl. Ernst Kornemann: Stadtstaat und Flächenstaat des Altertums in ihren Wechselbeziehungen. Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 1908. S. 233 ff.

[2] Vgl. Stephan Steinlen: Über die Herkunft der Sage und Prophezeiung von der letzten Weltschlacht am Birkenbaum in Westfalen. Leipzig 1915. S. 50.

gerade die westfälische Birke auf Zeiten zurück, die noch hinter die nordische Überlieferung zurückreichen[1]. Daß schließlich an Stelle der ernsten Esche in südlicheren Gebieten vertrautere Bäume, wie Linde, Birnbaum und Lärche traten, erscheint begreiflich. Übrigens könnte auch der Birnbaum unter dem Einfluß des lautlichen Anklingens an Stelle des Birkenbaums getreten sein. Rührend ist die einfältige Treue, mit der der Mensch, auch wenn seine Gedanken das Schicksal der Welt zu umspannen trachten, nicht loskommen kann von dem engen Raum, der ihm nun einmal zu aller Dinge Urbild ward.

* * *

In ganz wunderbarer Unmittelbarkeit scheint mir die tiefe seelische Bindung an den Baum sich widerzuspiegeln in zwei sonst durchaus modernem Empfinden entwachsenen Dichtungen. In Jens Peter Jacobsens »Niels Lyhne« wird die Verliebtheit des Helden in Frau Boye in folgender Weise geschildert:

»Er fühlte, daß er das in ihrer Seele, was ihrer Schönheit das Üppige, Blühende, Sinnlich-Weiche gab, niemals zu sich würde herüberziehen können, daß es ihn niemals mit blendenden Junoarmen umfangen, den wollustatmenden Nacken in aller Ewigkeit nicht liebesschwach der Gewalt seiner Küsse hingeben würde. Er sah wohl ein, daß er das junge Mädchen in ihr erringen konnte, schon errungen hatte, und sie, die Üppig-Schöne, hatte gefühlt – er glaubte es gewiß – wie die junge Schönheit, die in ihr gestorben, sich geheimnisvoll in ihrem lebenden Grabe gerührt hatte, um ihn mit schlanken Jungfrauarmen zu umfangen, ihn mit bangen Jungfraulippen zu küssen. Aber so war seine Liebe nicht. Er liebte nur das, was nicht zu erringen war, liebte gerade diesen Nacken mit seiner warmen Blütenweiße und dem goldigen Schein unter dem dunklen Haar. Er schluchzte in Liebessehnsucht und rang die Hände in schmerzlicher Ohnmacht, er schlang die Arme um einen Baum, legte seine Wange an die harte Rinde und weinte . . .«

Niels Lyhne liebt das Mütterliche, das Frauen-, nicht Mädchenhafte an Frau Boye und flüchtet vor der Unerfüllbarkeit dieses Begehrens zu dem mütterlichen Baum.

In Verhaerens Gedicht »Der Baum« heißt es gegen das Ende zu:

[1] Vgl. das über die Birke Gesagte auf S. 290 f. dieser Arbeit.

Im Herbst, als ihn schon helles Gold umglühte,
Ging ich oft hin zu diesem hohen Stamme
Mit meinen alten Schritten, die schon müde
Geworden, wenn sie auch noch rüstig sind,
Und staunte auf, wie — eine rote Flamme —
Sein Laubwerk lodernd floß im Wind.
In seinen Wipfeln schienen Millionen
Von fremden Seelen leisen Sangs zu wohnen.
Ich ging zu ihm, die Augen heiß von Feuer,
Ich rührte ihn mit meinen Fingern und
Erstaunte, wie sein Schwanken ungeheuer
Verbebte tief bis in der Erde Grund.
Ich preßte meine Brust an seinen Schaft
Mit solcher Liebe an und solcher Glut,
Daß seine Melodie, sein Sein und seine Kraft
Aufquoll und tief verströmte in mein Blut.

Da fühlte ich mich seinem vollen Leben nah,
Ich drängte mich an ihn wie einer seiner Äste,
Und ihn belauschend spürt' ich da:
Ich liebte jetzt das Licht, die Wälder mehr,
Die weiten Flächen und der Wolken Heer,
Dem Schicksal stemmt' ich mich mit neuer Feste;
Ich sehnte mich, das All an mich zu raffen,
Die Muskeln fühlt' ich wunderbar geschwellt
Und jauchzte auf: Gott hat die Kraft erschaffen,
Daß sich der Mensch zu kühner Tat begeistert;
Sie ist es, die noch Edens Schlüssel hält,
Sie ist die Faust, die alle Türen meistert!
Und glühend küßte ich den harten Stamm
Und heimwärts wandernd durch die trauervollen
Gefilde nach der roten Abendflamme,
Fühlte ich erst, wie heiß aus meiner Brust die tollen
Aufschreie unsagbaren Glückes quollen.

(Übertragung von Stefan Zweig.)

* *
*

Schlußwort.

Im ersten Teil dieser Arbeit formulierten wir im Anschluß an den von Fritz Langer[1] aufgestellten Begriff der Kulturmythologie die entwicklungspsychologische Aufgabe, das Gesetz der Entstehung, Aufeinanderfolge und Abstammung der mythi-

[1] Intellektualmythologie. Leipzig-Berlin 1916. S. 25 f.

schen Kulturbegriffe von den Naturbegriffen aufzuweisen. Man darf nun die Frage erheben, wie weit diese Aufgabe durch die bisherigen Auseinandersetzungen gefördert wurde. Eine andere Frage wäre die, ob die Kulturmythologie – wenn wir an dieser Teilung des mythologischen Arbeitsgebietes festhalten wollen – von unseren Ausführungen in annähernder Vollständigkeit umrissen wurde. Die letztere Frage muß sogleich verneint werden, da der Heroenmythus und alles, was mit Totemismus zusammenhängt, mit Ausnahme des der Psychologie der Revolution gewidmeten Abschnittes nicht zur Sprache gekommen ist. Das bedeutet nun ohne Zweifel einen gewissen Mangel. Eine genauere Betrachtung der Problemstellung läßt freilich die Gründe erkennen, aus denen ein Eingehen auf diese Fragen unterlassen wurde. Es sind ja viel frühere Stadien seelischer Entwicklung, deren Bearbeitung durch den Begriff des psychischen Integrals in Angriff genommen wurde. Sie liegen noch diesseits der Ausbildung des Ödipuskomplexes. Die Libido agiert und reagiert hier noch durch Identifikation mit ihrem Objekt, nicht durch Objektivation unter Belassung des Individualcharakters[1].

Freuds Darlegungen über diesen Punkt erscheinen hier dadurch erweitert, daß vor die Identifikation mit dem Vater, die unter anderem als wirksames Motiv in der Sitte des Leichenbrandes erwiesen wurde, noch auf den Zustand der – physisch bedingten – psychologischen Identität mit der Mutter zurückgegriffen wird. Als Hilfsmittel für die Analyse dieses Zustandes, der die Grundlage für den psychologischen Aufbau der Welt der Objekte darstellt, wurde der extrem komplexe Begriff des psychischen Integrals eingeführt. Es galt, wenn wir den praktischen Ausgangspunkt der Untersuchung ins Auge fassen, Übergänge psychologisch begreiflich zu machen, wie vor allem den von der Einheit der Horde zur nahrungspendenden Erde, der sich vollzog zur Zeit des Seßhaftwerdens und des Zerfalls der gentilizischen Bindungen. Eine Rückschau auf das bisher Gefundene befähigt uns nun, diesem Übergang viel von seiner Schroffheit zu nehmen, da wir ältere verwandte Bindungen an Höhle und Baum dem Stadium der Seßhaftwerdung vorausgehen sahen, die sogar älter sein dürften als das Hordenstadium selbst. Daraus ergibt sich, daß die Objekte der Natur ihre Kraft der seelischen Bindung nie

[1] Vgl. Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse. S. 66.

völlig an die Horde verloren haben können und immer als mögliche Refugien am Rande eines abenteuernden Lebens standen.

Wir sehen aber auch zugleich, was uns der Begriff des psychischen Integrals für die Gewinnung dieser Einsicht geleistet hat. Die Bildung desselben setzt eine gewisse synthetische Kraft voraus, die vielleicht stärker war, als sie unserem vorzugsweise zergliedernden Verstande gemäß ist. Schreiten wir doch an der Hand dieses Denkmittels über eben diese Vielfältigkeit, die sonst das Material unseres Denkens ist, in ganz anderer Weise hinaus, als es die logischen Begriffe tun. Denn das psychische Integral, als dauernder Repräsentant des primären Totalerlebnisses, liegt noch diesseits der Trennung von Subjekt und Objekt, auch diesseits der Trennung von Erkenntnis und Wille. Diese Einheit von Gegenständlichkeit und Zuständlichkeit, zwischen denen die wissenschaftliche Erkenntnis sonst eine grundsätzliche Trennung herstellt, hält der Begriff des psychischen Integrals fest. Er hält dadurch alle dem zergliedernden Verstande seltsam dünkenden Verknüpfungen aufrecht, auf deren Wegen sich das primäre Totalerlebnis bewegte. Dieses Totalerlebnis ist aber dadurch ausgezeichnet, daß es seinem Wesen nach inhaltlich bestimmt ist. Denn die Trennung von Inhalt und Form ist es gerade, die dem komplexen Erleben der primitiven Seele fremd ist. Dieses primäre Totalerlebnis hat die in der psychologischen Kontinuität begründete Tendenz der Wiederholung[1], und zwar in der Weise, daß es erneuert wird durch jedes spätere Objekt, welches sich zur Befriedigung der Urbedürfnisse geeignet erweist, zweitens durch die Tendenz der Redintegration, der zufolge ein Objekt, das einem Teilbedürfnisse, wie z. B. des Schutzes, entspricht, durch eine Art Irradiation auch die übrigen Charaktere wie Nahrung, Ursprung und dessen Gegenpol (ἀρχή — τέλος) auf sich vereinigt. Man spreche hier nicht von Assoziation. Das ist ein Vorgang auf einer ungemein differenzierteren Stufe[2].

Die Psychanalyse bringt die Entstehung der Symbolik in Zusammenhang mit der Tatsache der Verdrängung. Otto Rank[3] schreibt darüber: Ein wegen seiner besonderen Eignung zur verhüllten Darstellung des Verdrängten und seiner Zulassung zum

---

[1] Vgl. das von Freud: Jenseits des Lustprinzips, über den Wiederholungszwang Gesagte.
[2] Vgl. Lévy-Brühl, S. 82 ff.
[3] Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung. Wien 1919.

Bewußtsein vom Mythus in gleicher Weise wie vom Traum verwendetes Ausdrucksmittel des Unbewußten ist das Symbol . . .

Psychologisch betrachtet bleibt die Symbolbildung ein Regressivphänomen, ein Herabsinken auf eine frühere Stufe bildlichen Denkens, das sich beim vollwertigen Kulturmenschen in deutlichster Ausprägung in jenen Ausnahmszuständen findet, in denen die bewußte Realanpassung entweder stark eingeschränkt ist, wie in der religiösen oder künstlerischen Ekstase, oder gänzlich aufgehoben erscheint, wie im Traum und den Geistesstörungen. Dieser psychologischen Auffassung entspricht die kulturhistorisch nachweisbare ursprüngliche Funktion der der Symbolisierung zugrundeliegenden Identifizierung als eines Mittels zur Realanpassung, das überflüssig wird und zur bloßen Bedeutung eines Symbols herabsinkt, sobald diese Anpassungsleistung geglückt ist. So erscheint die Symbolik als der unbewußte Niederschlag überflüssig und unbrauchbar gewordener Anpassungsmittel an die Realität, gleichsam als eine Rumpelkammer der Kultur, in die der erwachsene Mensch in Zuständen herabgesetzter oder mangelnder Anpassungsfähigkeit gerne flüchtet, um seine alten, längst vergessenen Kinderspielzeuge wieder hervorzuholen. Was spätere Generationen nur als Symbol kennen und auffassen, das hatte auf früheren Stufen geistigen Lebens vollen realen Sinn und Wert[1].

Wenn diese Arbeit nichts weiter geleistet hat, als daß sie in diese Rumpelkammer eine Ordnung zu bringen versuchte, so wird sie nicht vergebens sein. Doch möchte ich sogar meinen, daß ihr Ergebnis ein reicheres ist. Wir haben den seltsamen Urväterhausrat nicht nur chronologisch geordnet — freilich nur ein paar Stücke, aber gerade die wichtigsten — und in dieser musealen Ordnung aufgestellt, wir haben die Schaustücke auch in die natürliche Umgebung hineingestellt, aus der sie hervorgewachsen sind, und haben dieses Freilichtmuseum noch überdies erweitert durch die Vorführung der geistigen Arbeitsstätten, aus denen seine Produkte hervorgegangen sind. Die Methode aber, deren wir uns hiebei bedient haben, lehrt uns noch etwas anderes. Erstens, daß die Symbolik keine bloße Folge der Verdrängung ist; denn die Symbole erweisen sich uns als ein bereitliegendes Material, dessen wir uns bedienen, wenn Regungen in uns nach Ausdruck ringen,

[1] Rank, a. a. O. S. 35 f.

für die es innerhalb des Kreises gegenwärtiger kultureller Anpassung keine Ausdrucksformen gibt oder geben soll. Da greifen wir zurück zur Sprache einer Zeit, die diese Formen noch besitzt. Es ist eine Sprache, die sich durch ein geringeres Maß an Verdrängung auszeichnet. Fernzuhalten ist aber auf jeden Fall die Vorstellung, als wäre das von uns heute in der Verdrängung produzierte Material an Ausdrucksformen einem — bewußten oder unbewußten — Versuch der Umschreibung entsprungen.

Ein zweites Ergebnis, das allerdings hier nicht ausgearbeitet wurde, ist eine Klärung der Frage nach dem individuellen oder ethnischen Ursprung der Symbole. Wir haben das primäre Totalerlebnis als einen neuen Begriff eingeführt, das als dauernden psychischen Repräsentanten das psychische Integral zurückläßt. Beide Größen sind zugleich individuell und ethnisch. Denn sie entspringen Bedingungen von dauernder, allgemein menschlicher Wirksamkeit. Wir bedürfen darum nicht des Begriffes der Vererbung, um die Wirksamkeit der Symbole begreiflich zu machen.



Schlagephantasie und Tagtraum.

Von ANNA FREUD[1].

Meine Herren und Damen!

Ich nehme schon seit einer Reihe von Jahren Ihre Gastfreundschaft in Anspruch, habe mich aber bisher noch durch keine Art von Mitarbeit bei Ihnen bemerkbar gemacht. Nun weiß ich zwar aus guter Quelle, daß die Vereinigung ein solches untätiges Zuschauen ihrer Gäste im allgemeinen nicht billigt. Aber ich meine, ich wäre auch heute noch bei meinem Verhalten geblieben, wenn Ihre strengen Regeln nicht jedem, der sich um die Mitgliedschaft bei Ihnen bewirbt, auch vorschreiben würden, vorher etwas von sich hören zu lassen. So ist also mein Ansuchen um Aufnahme in die Wiener Vereinigung der Beweggrund und gleichzeitig die Entschuldigung meines heutigen Vortrags.

In der Mitteilung, die ich vorbringe, handelt es sich um eine kleine Illustration zu dem Aufsatz von Professor Freud »Ein Kind wird geschlagen«. Sie ist in einer Reihe von gemeinsamen Gesprächen mit Frau Lou Andreas-Salomé entstanden, der ich für ihr Interesse und ihren Anteil daran sehr viel zu danken habe.

In dem Aufsatz »Ein Kind wird geschlagen« beschäftigt sich der Autor mit einer Phantasievorstellung, die – wie er sagt – mit überraschender Häufigkeit von Personen eingestanden wird, die wegen einer Hysterie oder einer Zwangsneurose die analytische Behandlung aufgesucht haben. Er hält für recht wahrscheinlich, daß sie noch öfter bei anderen vorkommt, die nicht durch deutliche Erkrankung zu einem solchen Schritt genötigt sind. Diese sogenannte Schlagephantasie ist regelmäßig mit hoher Lust besetzt und läuft in einen Akt lustvoller autoerotischer Befriedigung aus. Ich meine, ich kann den Inhalt dieser Arbeit, die Schilderung der Phantasie,

[1] Vortrag in der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung am 31. Mai 1922.

die Rekonstruktion der Phasen, aus denen sie entstanden ist und ihre Herleitung aus dem Ödipuskomplex hier als bekannt voraussetzen. Ich werde übrigens im weiteren Verlaufe des Abends immer wieder und zum Teil recht ausführlich auf sie zurückkommen.

An einer bestimmten Stelle seiner Arbeit berichtet der Autor, daß ihm weibliche Fälle bekannt sind, bei denen sich über der masochistischen Schlagephantasie ein kunstvoller, für das Leben der Betreffenden sehr wichtiger Überbau von Tagträumen entwickelt hat, dem die Funktion zufiel, das Gefühl der befriedigten Erregung auch bei Verzicht auf den onanistischen Akt möglich zu machen. Nun ist es mir gelungen, aus einem Material von verschiedenen Tagträumen einen herauszugreifen, der zur Veranschaulichung dieser kurzen Bemerkung besonders geeignet erscheint. Er ist bei einem etwa fünfzehnjährigen Mädchen entstanden, bei dem die tagträumerische Betätigung trotz ihrer Ausgiebigkeit nie in Konflikt mit der Realität geraten war; er ist nach Anlaß, Entwicklung und Abschluß genau feststellbar und seine Abkunft und durchgängige Abhängigkeit von einer seit langem bestehenden Schlagephantasie ist in ziemlich eingehender Analyse nachgewiesen worden.

I.

Versuchen wir die gesamte Phantasietätigkeit unserer Tagträumerin ihrer Entwicklung nach zu verfolgen. Sie bildet also im fünften oder sechsten Lebensjahr – es war nicht genau festzustellen wann, aber jedenfalls vor begonnenem Schulbesuch – eine Schlagephantasie nach dem Typus der von Freud geschilderten. Der Inhalt bleibt anfangs äußerst monoton: irgend ein Knabe wird von irgend einem Erwachsenen geschlagen. Etwas später verwandelt er sich in: viele Knaben von vielen Erwachsenen. Aber die Person der geschlagenen Knaben wie auch die der schlagenden Erwachsenen bleibt unbekannt und in fast allen Fällen auch das Vergehen, für welches die Züchtigung vorgenommen wird. Die verschiedenen Situationen werden vermutlich sehr lebhaft gesehen, in der späteren Analyse aber immer nur mit dürftigen Worten und ohne jede Anschaulichkeit berichtet. Jede einzelne, oft sehr kurze, phantasierte Szene wird von starker Erregung begleitet und von einem onanistischen Akt abgeschlossen.

Das Schuldbewußtsein, das sich auch bei unserem Kinde sofort an die Phantasie heftet, erklärt die Arbeit Freuds auf folgende Weise. Es heißt dort, daß diese Form der Schlagephantasie eben nichts Ursprüngliches ist, sondern nur der bewußte Ersatz für eine frühere, unbewußte Phase, in der die jetzt unkenntlich und indifferent gewordenen Personen noch sehr bekannte und bedeutungsvolle waren: der geschlagene Knabe das phantasierende Kind selber, der schlagende Erwachsene der eigene Vater. Aber auch diese Phase ist – wie es dort heißt – noch nichts Ursprüngliches, sondern nur die durch Regression und Verdrängung zustande gekommene Umwandlung einer vorhergegangenen ersten, die uns in die lebendigsten Zeiten des Ödipuskomplexes zurückführt. Auch in dieser ersten Phase war der Schlagende der Vater, das geschlagene Kind aber nicht das phantasierende, sondern andere Kinder, die Geschwister, also Konkurrenten um die Liebe des Vaters. Was diese Phase ausdrücken wollte, war eine Inanspruchnahme der Liebe für die eigene Person, während die Strenge und Züchtigung den andern gelassen wurde. Die Verdrängung der Ödipuseinstellung, das erwachende Schuldbewußtsein, wendete später die Strafe auf die eigene Person. Aber gleichzeitig konnte durch eine Regression von der genitalen auf die prägenitale, sadistisch-anale Organisation die Schlagesituation immer noch als Ausdruck einer Liebessituation benützt werden. Daher also die Entstehung einer zweiten Phase, die wegen ihres allzu bedeutungsvollen Inhalts unbewußt bleiben mußte, und ihr Ersatz im Bewußtsein durch eine den Ansprüchen der Verdrängung besser genügende dritte Phase, die jetzt Träger der Erregung und des Schuldbewußtseins geworden ist. Denn der geheime Sinn dieser seltsamen Phantasie wäre ja noch immer in den Worten ausgedrückt: »Der Vater liebt nur mich.«

Bei unserem Kinde heftet sich das aus der Verdrängung der Einstellung zum Vater bezogene Schuldbewußtsein anfangs nicht so sehr an die Phantasie selber, obwohl auch diese von Beginn als etwas Häßliches empfunden wird, sondern an die autoerotische Betätigung, die regelmäßig ihren Abschluß bildet. Das kleine Mädchen macht darum durch eine Reihe von Jahren immer mißlingende, aber immer erneute Versuche, die beiden voneinander zu trennen, die Phantasie als Lustquelle zu behalten und die mit den Ansprüchen des Ichs als unvereinbar empfundene sexuelle

Befriedigung aufzugeben. Die Phantasie selber erfährt in dieser Zeit alle möglichen Wandlungen und Ausgestaltungen. In dem Bemühen, die erlaubte Lust so lange als möglich auszukosten und den verpönten Abschluß ins Unbestimmte hinauszuschieben, wird alles mögliche, an sich nebensächliche Beiwerk hinzugetan und mit großer Ausführlichkeit geschildert. Gleichzeitig erfindet die Phantasie des Kindes vollständige, komplizierte Organisationen und Institutionen, Schulen und Erziehungsanstalten, in denen diese Schlageszenen vor sich gehen sollen und stellt Regeln und Gesetze auf, an welche die Bedingungen der Lustgewinnung geknüpft bleiben. Die schlagenden Personen sind jetzt durchwegs Lehrer und Erzieher, ganz selten und erst in späterer Zeit spielen auch die Väter der Knaben meist eine bloße Zuschauerrolle. Aber auch bei dieser detaillierten Ausführung sind die handelnden Personen schemenhaft, alles näher Bestimmende, wie Namen, Gesichtszüge, persönliches Schicksal bleibt ihnen vorenthalten.

Ich möchte natürlich nicht behaupten, daß ein solcher Aufschub der eigentlich lustbetonten Szene, das Hinausziehen und Verlängern der ganzen Phantasie immer ein Ausdruck des Schuldbewußtseins ist, ein Erfolg der Bemühung, Phantasie und autoerotische Betätigung voneinander zu lösen. Die gleiche Technik wird auch bei Phantasien verwendet, bei denen das Schuldbewußtsein keine Rolle spielt und dient dort einfach dazu, die Spannung und damit die erwartete Endlust zu erhöhen.

Verfolgen wir jetzt das Schicksal der Schlagephantasie um einen Schritt weiter. Mit zunehmendem Alter erstarken bei unserem Kinde alle dem Ich dienenden Tendenzen, in denen die Moralansprüche der Umgebung verkörpert sind. Die Phantasie, in der sich das ganze Sexualleben des kleinen Mädchens konzentriert, findet es infolgedessen immer schwerer sich durchzusetzen. Der Versuch, Schlagephantasie und autoerotische Befriedigung voneinander abzutrennen, wird als mißlungen aufgegeben, die Verpönung erstreckt sich immer weiter, jetzt auch auf den Inhalt der Phantasie. Jeder ihrer Durchbrüche, die nur mehr nach längerem Kampfe mit starken, sich widersetzenden Kräften geschehen können, wird von heftigen Selbstvorwürfen, Gewissensbissen und einer Zeit leichter Verstimmung gefolgt. Das Befriedigende an ihr wird infolgedessen immer mehr in den einen Lustmoment selber zusammengedrängt, der in vor- und nachher auftretende Unlust wie eingebettet

erscheint. Die Schlagephantasie erfüllt also ihre Aufgabe als Lustquelle immer schlechter und unvollkommener und wird im Laufe der Zeit in der Häufigkeit ihres Auftretens erheblich eingeschränkt.

II.

Zur gleichen Zeit – es kann etwa zwischen dem achten und zehnten Lebensjahr gewesen sein, das Alter war wieder nicht genau feststellbar – beginnt unser Kind eine neue Art von Phantasietätigkeit, deren Ergebnisse es selbst zum Unterschied von der häßlichen Schlagephantasie als seine »schönen Geschichten« bezeichnet. Diese »schönen Geschichten« malen – so erscheint es der ersten Beobachtung – lauter angenehme, heitere Szenen aus und bringen Beispiele von menschenfreundlichem, liebevollem und gütigem Verhalten. Alle Personen, die in den schönen Geschichten handelnd auftreten, erhalten einen Namen, bestimmte Gesichtszüge, eine genau detaillierte äußere Erscheinung und eine persönliche Lebensgeschichte, die oft bis weit in ihre phantasierte Vergangenheit zurückreicht. Die Familienverhältnisse, die Bekanntschaft und Verwandtschaft der einzelnen Gestalten untereinander werden genau bestimmt und alle Einzelheiten der äußeren Umstände dem wirklichen Leben so getreu als möglich nachgebildet. Der äußere Rahmen der Geschichten verändert sich leicht, wenn im Leben der Tagträumerin Veränderungen eintreten, ebenso werden alle möglichen Anregungen aus der Lektüre bereitwillig aufgenommen. Die Vollendung jeder der in sich geschlossenen Einzelszenen wird regelmäßig von einem starken und durch kein Schuldbewußtsein getrübten Glücksgefühl begleitet; von einem autoerotischen Akt ist dabei keine Rede mehr. Diese Art der Phantasietätigkeit kann infolgedessen ungestört einen immer breiteren Raum im Leben des Kindes einnehmen. Wir haben hier das kunstvolle, für das Leben der Betreffenden wichtige Gebilde von Tagträumen, von dem Freud in seiner Arbeit spricht. Inwieweit wir berechtigt sind, es als einen Überbau auf dem Boden der masochistischen Schlagephantasie anzusehen, soll die weitere Fortsetzung dieser Untersuchung anschaulich machen.

Die Tagträumerin selbst wußte von einer Abhängigkeit oder irgend einem Zusammenhang der schönen Geschichten mit der Schlagephantasie nichts und hätte ihn damals sicher auch mit aller Entschiedenheit geleugnet. Die einen waren ihr die Verkörperung

alles Häßlichen, Anstößigen und Verpönten, die anderen der Ausdruck des Schönen und Beglückenden. Eine Verbindung beider konnte für ihr Gefühl nicht bestehen, ja es war undenkbar, daß z. B. eine den schönen Geschichten entnommene Gestalt in den Schlageszenen Verwendung finden könnte. Jede Berührung der beiden wurde so ängstlich vermieden, daß sich sogar jeder der hin und wieder vorkommenden Durchbrüche der Schlagephantasie mit einem zeitweiligen Entzug der schönen Geschichte bestrafte.

So dürftig in der Analyse alle Auskünfte über die Schlagephantasie gelautet hatten – es waren meist knappe und mit allen Anzeichen der Scham und des Widerstandes gegebene Andeutungen, aus denen man sich mühsam das richtige Bild konstruieren mußte – so bereitwillig kamen nach Überwindung der ersten Schwierigkeiten lebhafte und anschauliche Berichte über die verschiedenen phantasierten Einzelszenen der »schönen Geschichten«. Ja, es machte sogar den Eindruck, als könne die Tagträumerin nicht genug vom Erzählen bekommen, als empfinde sie dabei ein ähnliches oder gar noch gesteigertes Vergnügen, wie beim Phantasieren selber. Unter diesen Umständen war es nicht schwer, die ganze Fülle der Gestalten und Situationen bald gegliedert vor sich zu sehen. Es erwies sich, daß unser Mädchen nicht nur eine, sondern eine ganze Reihe von Geschichten entwickelt hatte, der Konstanz der handelnden Personen und des ganzen jeweiligen Rahmens halber verdienen sie wohl den Namen von »fortgesetzten Tagträumen« (continued stories). Eine darunter war die hauptsächliche und wichtigste, in der die größte Zahl von Gestalten beschäftigt war, die sich durch die längste Reihe von Jahren erhielt, verschiedene Veränderungen durchmachte und – ähnlich wie die Sagenkreise in der Mythologie – selber wieder Abzweigungen bildete, die zu beinahe selbständigen Geschichten mit zahlreichen Einzelsituationen ausgestaltet wurden. Neben dieser großen Geschichte bestanden dann verschiedene kleine, mehr oder weniger bedeutungsvolle, die mit ihr abwechselten, alle aber nach demselben Muster gebildet. Um nun näher in den Bau eines solchen Tagtraums einzudringen, greife ich als Beispiel die kürzeste der schönen Geschichten heraus, die sich wegen ihrer Übersichtlichkeit und Abgeschlossenheit am besten für die Zwecke dieser Mitteilung eignen wird.

Unserem jetzt vierzehn- oder fünfzehnjährigen Mädchen gerät also, nachdem es bereits mehrere fortgesetzte Tagträume

entwickelt hat und nebeneinander fortführt, durch Zufall ein Knabenbuch etwa im Range des »Guten Kameraden« in die Hand, in dem sich unter anderen auch eine wenige Seiten umfassende Geschichte aus der Ritterzeit findet. Sie liest sie mit lebhaftem Interesse ein- oder zweimal, stellt das Buch dann seinem richtigen Besitzer zurück und sieht es nie wieder. Ihre Phantasie bemächtigt sich aber sofort der verschiedenen Gestalten und aller in der Erzählung gebotenen äußeren Umstände, macht sie sich ganz zu eigen, spinnt die Handlung weiter aus und räumt ihr, ganz wie einem spontanen eigenen Phantasieprodukt, einen nicht unbedeutenden Platz in der Reihe ihrer schönen Geschichten ein.

Trotz einiger Bemühungen der Analyse gelang es nicht, den Inhalt dieser gelesenen Erzählung auch nur annähernd sicher festzustellen. Er war durch die Phantasietätigkeit der Tagträumerin so zerstückt, ausgesogen und von neuen Dingen überlagert worden, daß jede Sonderung zwischen Aufgenommenem und selbständig Produziertem unmöglich war. Es bleibt daher uns, wie auch seinerzeit der Analyse, nichts anderes übrig, als diese praktisch ohnehin bedeutungslose Unterscheidung fallen zu lassen und uns mit allem Inhalt der phantasierten Szenen ohne Rücksicht auf seine Herkunft zu befassen.

Der in der Rittergeschichte verwendete Stoff war der folgende: Ein mittelalterlicher Burggraf führt einen längeren Kampf mit einer Anzahl von Adeligen, die sich gegen ihn verbündet haben. Im Verlaufe eines Handgemenges gerät ein fünfzehnjähriger Junker, also ein Knabe in dem der Träumerin entsprechenden Alter, in die Gewalt der Knechte des Grafen und wird auf die Burg gebracht. Er verbringt dort eine längere Zeit der Gefangenschaft, aus der er schließlich befreit wird. Die Tagträumerin führt nun diese Handlung nicht einfach in einandergereihten Fortsetzungen, etwa wie bei einem Zeitungsroman, weiter, sondern benützt sie nur als eine Art äußeren Rahmens. In diesen trägt sie lauter kleine oder größere, völlig in sich abgeschlossene und voneinander unabhängige Szenen ein, von denen jede einzelne wie eine wirkliche große Erzählung gebildet ist, also eine Einleitung, Entwicklung und Steigerung bis zum Höhepunkt besitzt. Sie ist dabei an kein logisch geordnetes Ausarbeiten des Stoffes gebunden, kann je nach Stimmung zu einer früheren oder späteren Erzählungsperiode zurückkehren und jederzeit zwischen zwei vollendete und zeitlich nebeneinandergesetzte

Szenen noch eine neue einfügen, bis schließlich der Rahmen der Erzählung von der Fülle der darin untergebrachten Situationen fast gesprengt wird.

In diesem einfachsten Tagtraum gibt es nur zwei wirklich handelnde Personen, alle übrigen kann man als nebensächliches Beiwerk beiseite lassen. Die eine dieser Hauptpersonen ist der gefangene Knabe, den der Tagtraum mit allen möglichen guten und einnehmenden Eigenschaften ausstattet, die andere der Burggraf, der als finster und gewalttätig geschildert wird. Durch allerlei aus der Vergangenheit und Familiengeschichte der beiden hinzugefügte Details wird der Gegensatz zwischen ihnen noch verstärkt, also ein Untergrund von scheinbar unversöhnlicher Feindseligkeit eines Mächtigen, Starken gegen einen Unterworfenen, Schwachen geschaffen. Eine einleitende Hauptszene schildert dann das erste Zusammentreffen der beiden, in dem der Graf den Entschluß verrät, den Gefangenen durch Drohung mit der Folter zu einem Verrat zu bewegen; dadurch wird in dem Knaben die Überzeugung seiner hilflosen Lage befestigt und seine Furcht vor dem Grafen erweckt. Auf diesen beiden Momenten bauen sich dann alle weiteren Situationen auf. Zum Beispiel: Der Graf treibt es tatsächlich fast bis zur Folterung des Gefangenen, läßt aber im letzten Augenblick von ihm ab; er richtet ihn durch eine lange Kerkerhaft fast zugrunde, läßt ihn aber dann, noch ehe es zu spät ist, pflegen und wieder gesunden; er bedrängt ihn nach seiner Genesung von neuem, nur um ihn, von seiner Standhaftigkeit bezwungen, wieder zu schonen; und er gewährt ihm, immer scheinbar im Begriff, ihm Übles zuzufügen, Begünstigung nach Begünstigung. Oder aus einer späteren Periode der Erzählung: Der Graf trifft den Gefangenen außerhalb der Grenzen, die seiner Bewegungsfreiheit gezogen sind, aber er verschmäht es, ihn wie erwartet mit neuer Kerkerhaft dafür zu bestrafen; er ertappt ihn ein andermal auf der Übertretung eines ihm auferlegten Verbotes, aber er erspart ihm selber dann die öffentliche Demütigung, die darauf gesetzt war; er legt ihm Entbehrungen auf und der Gefangene fühlt dann den Genuß des wieder Gewährten nur um so deutlicher. — All das geschieht in lebhaft ausgeführten und dramatisch bewegten Szenen. In jeder von ihnen lebt die Tagträumerin die Angst und Standhaftigkeit des bedrohten Knaben in vollster Erregung mit. In dem Augenblick, in dem sich in dem Peiniger Zorn und Wut in Mitleid und

Güte verwandeln, also in dem erreichten Höhepunkt jeder Szene, löst sich diese Erregung in ein reines Glücksgefühl.

Das tagtraumhafte Durchspielen der erwähnten Szenen der Rittergeschichte mit der Bildung immer neuer, ihnen ähnlicher Situationen nahm gewöhnlich einige Tage, allerhöchstens ein bis zwei Wochen in Anspruch. Die strenge Ausarbeitung und Entwicklung der einzelnen Tagtraumstücke pflegte am besten zu Beginn jeder solchen Phantasieperiode zu gelingen. Zu dieser Zeit bestand die schon erwähnte Möglichkeit, von jeder Einzelsituation aus alle vorhergehenden und nachfolgenden als nicht vorhanden zu betrachten, im vollsten Umfang. Infolgedessen fand die Bedrohlichkeit der Lage des Gefangenen und die Möglichkeit eines schlechten Ausganges der Szene bei der Tagträumerin vollen Glauben und der Schilderung der Angst, also der Vorbereitung des Höhepunktes, wurde ein breiter Raum zugewiesen. Dauerte das Phantasieren aber längere Zeit, so schien sich, der Absicht der Träumerin entgegen, von Szene zu Szene ein Stück Erinnerung an den glücklichen Ausgang fortzuschleppen, Furcht und Besorgnis wurden ohne rechte Überzeugung geschildert und statt sich auf einen einzigen, kurzen Lustmoment zu beschränken, breitete sich die versöhnlich-liebevolle Stimmung des Höhepunktes immer mehr aus und nahm schließlich allen sonst für Einleitung und Entwicklung verwendeten Raum in Anspruch. Damit aber war die Geschichte unverwendbar geworden und mußte – zumindest für die Dauer mehrerer Wochen – von einer anderen abgelöst werden, die ihrerseits nach einiger Zeit das gleiche Schicksal erfuhr. Nur die Lebensperioden des großen, hauptsächlichen Tagtraums dauerten unendlich viel länger als die der kleinen, nebensächlichen Geschichten. Die Ursache dafür ist sicher in seinem großen Reichtum an Gestalten und seinen vielfachen Abzweigungen zu suchen. Es ist auch nicht unwahrscheinlich, daß diese breitere Ausgestaltung eben nur darum erfolgt ist, um ihm in jeder Periode seines Auftauchens ein längeres Leben zu sichern.

Überblicken wir die geschilderten Einzelstücke des Rittertagtraums im Zusammenhang, so erstaunt uns die Monotonie, die sich in ihnen ausdrückt. Die Tagträumerin selber – ein sonst nicht unintelligentes und in ihrer Lektüre anspruchsvolles Mädchen – hatte sie nie, weder beim Phantasieren, noch beim Erzählen in der Analyse bemerkt. Aber die verschiedenen Szenen der Ritter-

geschichte bieten, ihres Beiwerks entkleidet, das sie auf den ersten Blick als individuell verschieden, bewegt und lebhaft erscheinen läßt, in jedem Fall das nämliche Gerüst: ein Starker und ein Schwacher im Gegensatz zueinander; ein meist unfreiwilliges Vergehen des Schwachen, das ihn dem andern ausliefert; dessen drohende Haltung, die zu den schlimmsten Befürchtungen berechtigt; ein langsames, oft mit raffinierten Mitteln geschildertes Steigen der Angst fast bis zur Unerträglichkeit; und dann als lustvollen Höhepunkt die Lösung, Verzeihung, Versöhnung und einen Augenblick des völligen Sicheinsfühlens der beiden Gegner. Das ist übrigens mit geringen Variationen auch die Struktur jeder Einzelszene in allen anderen sogenannten »schönen Geschichten« unserer Tagträumerin.

In dieser Struktur liegt aber die wichtige, von der Tagträumerin nicht geahnte Analogie der schönen Geschichte mit der Schlagephantasie. Auch in der Schlagephantasie sind die handelnden Personen Starke und Schwache, in ihrer deutlichsten Ausprägung als Erwachsene und Kinder einander gegenübergestellt. Auch dort handelt es sich regelmäßig um ein Vergehen, wenn auch ebenso unbestimmt gelassen wie die Gestalten selber. Ebenso findet sich auch dort eine Periode der Angst und der Spannung. Der entscheidende Gegensatz liegt erst in der Verschiedenheit der Lösung, die in der einen Phantasie durch die Züchtigung, in der anderen durch die Verzeihung oder Versöhnung gegeben wird.

Von der Analyse auf diese überraschende Übereinstimmung im Aufbau aufmerksam gemacht, konnte sich die Tagträumerin der Ahnung von einem Zusammenhang der beiden äußerlich so verschiedenen Phantasieprodukte nicht mehr lange verschließen. Und nachdem sie die Möglichkeit ihrer Verwandtschaft akzeptiert hatte, wurde ihr sofort noch eine Reihe anderer Beziehungen zwischen ihnen auffällig.

Auch noch bei Anerkennung der ähnlichen Struktur, scheint der flüchtigen Beobachtung, daß der Inhalt der Schlagephantasie nichts mit dem der schönen Geschichten zu tun hat. Aber auch die Behauptung der inhaltlichen Fremdheit läßt sich nicht voll aufrecht erhalten. Die nähere Betrachtung zeigt, daß die schönen Geschichten an den verschiedensten Stellen mehr oder weniger deutliche Spuren von einem versuchten Durchbruch des alten Schlagethemas aufweisen. Das beste Beispiel dafür haben wir bereits im

Rittertagtraum kennen gelernt: die Folterung, die als unausgeführte Drohung den Hintergrund für so viele seiner Szenen abgibt und ihnen eine bestimmte Färbung von Angst und Spannung verleiht, ist nichts anderes als der Anklang an eine alte Schlageszene, deren Ausführung der schönen Geschichte verwehrt bleibt. Weitere Arten einer solchen Durchsetzung des Schlagethemas im Tagtraum finden sich zwar nicht in der Rittergeschichte, aber in den anderen Tagträumen des Mädchens. Ich zitiere hier aus der großen Hauptgeschichte, so weit sie eben in der Analyse bekannt geworden ist. Zum Beispiel: In manchen Szenen wird dort die Rolle des Passiven, Schwachen (der Knabe des Rittertagtraums) auf zwei Gestalten verteilt. Die eine dieser Personen erlebt dann – nach gleicher Vorgeschichte – die Strafe, die andere die Verzeihung. Die Strafszene ist hier an sich nicht lust- oder unlustbetont, sie bildet nur den Hintergrund, von dem die Liebesszene sich abhebt, und steigert deren Lustbetonung durch den Gegensatz. – Eine andere Möglichkeit ist, daß der Tagtraum den Passiven, während ihm Liebes zugefügt wird, in Gedanken eine vergangene Strafszene wieder durchleben läßt, auch hier erhöht der Gegensatz die Lustbetonung. Oder als dritte Möglichkeit: der Aktive, Starke erinnert sich, während die versöhnliche Stimmung des Höhepunktes über ihn kommt, an einen Straf- oder Schlageakt der Vergangenheit, in dem er, nach gleichem Vergehen, der Erleidende war.

Das Schlagethema kann sich aber nicht nur wie in den eben geschilderten vier Fällen neben dem eigentlichen Thema des Tagtraums durchsetzen, sondern auch als wirkliches Hauptthema einer Tagtraumszene verarbeitet werden. Bedingung dafür ist aber der Wegfall eines für die Schlagephantasie unentbehrlichen Zuges, nämlich der Demütigung durch den Schlag. So gibt es in der schon oft erwähnten Hauptgeschichte unseres Mädchens einige besonders wirkungsvolle Szenen, deren Höhepunkte die Schilderungen eines Schlages oder eines Strafaktes sind, aber der eine als unbeabsichtigt, der andere als Selbstbestrafung dargestellt.

Jedes dieser von der Tagträumerin selbst gebrachten Beispiele für Einbrüche des Schlagethemas in die schönen Geschichten konnte die Analyse als einen neuen Beleg für die schon vorhin behauptete Verwandtschaft beider verwerten. Den überzeugendsten Beweis für ihre Zusammengehörigkeit lieferte aber ein Geständnis in der Fortsetzung der Analyse. Da ergab sich nämlich, daß hie und da,

allerdings ganz selten, ein direkter Umschlag der schönen Geschichte in die Schlagephantasie stattgefunden hatte. In schlechten Zeiten, d. h. in Zeiten größerer äußerer Anforderungen oder geringerer innerer Leistungsfähigkeit war es den schönen Geschichten nicht immer gelungen, ihre Aufgabe zu erfüllen. Und dann war es mehrfach geschehen, daß sich im Abschluß und Höhepunkt einer phantasierten schönen Szene plötzlich die alte Schlagesituation mit der ihr zugehörigen sexuellen Befriedigung an Stelle der angenehmen und heiteren Liebessituation gesetzt und der aufgestauten Erregung die volle Abfuhr verschafft hatte. Aber solche Vorfälle waren immer so bald als möglich vergessen, aus dem Gedächtnis gelöscht und mit großer Konsequenz als nicht geschehen betrachtet worden.

Die Beschäftigung mit den Zusammenhängen zwischen Schlagephantasie und schöner Geschichte ergibt uns also vorläufig drei wichtige Beziehungen zwischen ihnen: erstens eine auffallende Analogie in der Struktur der Einzelstücke, zweitens eine Reihe inhaltlicher Übereinstimmungen und drittens die Möglichkeit eines direkten Umschlags. Als wichtiger prinzipieller Unterschied ist geblieben, daß die schöne Geschichte dort, wo in der Schlagephantasie die Schilderung eines Züchtigungsaktes steht, eine unerwartete Zärtlichkeitsszene eintreten läßt.

Kehren wir an dieser Stelle zu dem Aufsatz Freuds mit seiner rekonstruierten Vorgeschichte der Schlagephantasie zurück. Wie schon angeführt, heißt es dort, daß die uns bekannte Form der Schlagephantasie nichts Ursprüngliches ist, sondern nur der Ersatz für eine inzestuöse Liebesszene, die durch Verdrängung entstellt und durch Erniedrigung auf die sadistisch-anale Stufe zur Darstellung als Schlageszene gekommen ist. Von diesem Gesichtspunkt aus drängt sich uns eine Erklärung des Unterschiedes zwischen Schlagephantasie und Tagtraum auf: der angebliche Fortschritt von der Schlagephantasie zur schönen Geschichte scheint nichts anderes zu sein als die Rückkehr zu einer früheren Phase. Bei scheinbarer Entfernung von der Schlageszene wird deren eigentlicher Sinn, die in ihr verborgene Liebessituation, zurückgewonnen.

Dieser Behauptung fehlt aber vorläufig noch das wichtigste Stück. Wir wissen, daß der Höhepunkt der Schlagephantasie untrennbar mit dem Zwang zur sexuellen Befriedigung und dem darauffolgenden Auftauchen von Schuldgefühlen verknüpft ist. Der Höhepunkt der schönen Geschichte dagegen ist von beiden frei.

Das erscheint auf den ersten Blick unverständlich, da wir wissen, daß beide, sexuelle Befriedigung wie Schuldbewußtsein, gerade aus der verdrängten Liebesphantasie bezogen werden, die in der Schlagephantasie verhüllt, in der schönen Geschichte aber zur Darstellung gebracht wird.

Die Lösung liegt in der Einsicht, daß eben auch die schöne Geschichte die untergegangene Liebesphantasie nicht unverändert wieder aufnimmt. In dieser aus der frühen Kindheit stammenden inzestuösen Wunschphantasie hatte es sich um eine Vereinigung aller Sexualtriebe auf ein erstes Liebesobjekt, den Vater, gehandelt. Die Verdrängung der Ödipuseinstellung hatte dann den Verzicht auf die meisten dieser kindlichen Sexualziele erzwungen. Die früheren »sinnlichen« Strebungen waren ins Unbewußte verwiesen worden. Daß sie in der Schlagephantasie wieder aufgetaucht sind, bedeutet nichts als ein teilweises Mißlingen dieser Bemühung.

Ist aber so die Schlagephantasie eine Rückkehr des Verdrängten, nämlich der inzestuösen Wunschphantasie, so sind anderseits die schönen Geschichten ihre Sublimierung. In der Schlagephantasie finden die direkten Sexualtriebe ihre Befriedigung, in der schönen Geschichte diejenigen, die Freud als »zielgehemmte« bezeichnet. Wie in der Entwicklung des Verhältnisses des Kindes zu seinen Eltern teilt sich die ursprüngliche Vollströmung der Liebe in eine verdrängte sinnliche Strebung (hier die Schlagephantasie) und eine sublimierte zärtliche (die schöne Geschichte).

Wir erhalten also für die beiden Phantasievorstellungen das folgende Schema: Aufgabe der Schlagephantasie ist die verhüllte Darstellung einer immer gleichbleibenden, sinnlichen Liebessituation, in der Sprache der sadistisch-analen Organisation als Schlageakt ausgedrückt. Das Thema der schönen Geschichten dagegen ist die Darstellung der verschiedensten gütigen, zärtlichen und liebevollen Regungen; aber auch ihre Aufgabe ist wie die der Schlagephantasie eine monotone: sie besteht in der Herstellung einer Freundschaft zwischen einem Schwachen und einem Starken, einem Knaben und einem Erwachsenen oder, wie manche Tagträume es ausdrücken, zwischen einem Niedrig- und einem Höhergestellten. Der Umstand, daß schon während der Ihnen bekannten Entwicklung der Schlagephantasie die Geschlechtsdifferenz aufgegeben wurde und das Mädchen sich regelmäßig in einen Knaben

verwandelt darstellte, kommt natürlich einer solchen Sublimierung der sinnlichen Liebe zur zärtlichen Freundschaft ganz besonders zu Hilfe.

III.

Es war die Absicht dieser Mitteilung, an Hand eines einzelnen Falles von nebeneinander bestehenden Schlagephantasien und Tagträumen dem gegenseitigen Verhältnis beider nachzugehen, um das Vorhandensein und die Natur der Zusammenhänge zwischen ihnen festzustellen. Diese Aufgabe scheint mir mit dem bisher Gesagten, so weit hier möglich, gelöst. In den Bemerkungen, die jetzt noch folgen, ergreife ich nur eine Gelegenheit, die das gleiche Beispiel uns bietet, das Schicksal eines solchen fortgesetzten Tagtraums, und zwar wieder der uns bekannten Rittergeschichte, ein weiteres Stück zu verfolgen.

Mir liegt eine schriftliche Fixierung des Rittertagtraums vor, die von der Tagträumerin an einem bestimmten Zeitpunkt mehrere Jahre nach seinem ersten Auftauchen angefertigt worden war. Diese Niederschrift ist eine kurze, spannende Erzählung, deren Inhalt die Zeit der Gefangenschaft des Junkers umfaßt. An ihrem Ausgangspunkt steht die Folterung des Gefangenen, an ihrem äußersten Ende seine Weigerung, eine Flucht zu versuchen. Man ahnt hinter diesem freiwilligen Verbleiben auf der Burg seine Wendung zum Grafen. Alle Ereignisse sind als vergangen dargestellt, eingekleidet in ein Gespräch des Grafen mit dem Vater des Gefangenen.

Während so die geschriebene Erzählung den Stoff des Tagtraums behält, verändert sie seine Verarbeitung. Im Tagtraum wurde die Herstellung der Freundschaft zwischen dem Starken und dem Schwachen in jeder kleinsten Einzelszene immer wieder vollständig durchgeführt; in der Niederschrift verteilt sich diese Entwicklung auf den ganzen Zeitraum der Handlung. Die Einzelszenen des Tagtraums gehen bei dieser Umwandlung verloren; einiges von dem Situationsmaterial, das sie enthielten, kehrt in der Niederschrift wieder, ihre Einzelhöhepunkte werden aber durch keinen großen Höhepunkt am Ende der geschriebenen Erzählung ersetzt. Das Ziel — die Vereinigung der urprünglichen Gegner — wird in ihr nur vorausgeahnt, nicht mehr wirklich geschildert. Infolgedessen verteilt sich das Interesse, das im Stadium des Tagtraums auf bestimmte Höhepunkte konzentriert blieb, hier gleichmäßiger auf alle Situationen und Gestalten.

Dieser Änderung im Aufbau entspricht eine Änderung im Mechanismus der Lustgewinnung. Im Tagtraum bedeutete jede Neubildung oder Wiederholung einer Einzelszene eine neue Möglichkeit zur lustvollen Triebbefriedigung. In der geschriebenen Erzählung dagegen ist die direkte Lustgewinnung aufgegeben. Zwar geschah seine Niederschrift selber noch in einem Zustand beglückter Erregung, ähnlich dem Zustand beim Phantasieren. Die fertiggeschriebene Erzählung aber ruft keine solche Erregung hervor. Ihre Lektüre ist zur tagtraumhaften Lustgewinnung unverwendbar. Sie wirkt in dieser Beziehung nicht anders auf die Verfasserin als die Lektüre irgend einer fremden Erzählung ähnlichen Inhalts.

Wir kommen hier auf die Vermutung, daß die beiden wichtigen Unterschiede zwischen Tagtraum und Niederschrift — der Untergang der Einzelszenen und der Verzicht auf die tagtraumhafte Lustgewinnung an bestimmten Höhepunkten — in engem Zusammenhang stehen. Die geschriebene Erzählung muß aus anderen Motiven entstanden sein und anderen Zwecken dienen als der Tagtraum. Sonst wäre die Rittergeschichte auf ihrem Wege von der Phantasie zur Niederschrift einfach aus etwas Brauchbarem zu etwas Unbrauchbarem geworden.

Über die Gründe befragt, die sie zur Niederschrift gedrängt hatten, konnte die Verfasserin selber nur einen ihr bewußten angeben. Die geschriebene Erzählung, meinte sie, wäre in einer Zeit besonderer Aufdringlichkeit des Rittertagtraums als Abwehr gegen ihre übermäßige Beschäftigung mit ihm entstanden. Ihre Absicht sei dabei gewesen, seinen allzu lebendig gewordenen Gestalten eine Art selbständiger Existenz zu schaffen, damit sie keine Ansprüche mehr an ihre Phantasietätigkeit zu stellen brauchten. Der Rittertagtraum war auch tatsächlich nach seiner Niederschrift für sie so gut wie erledigt. Diese Art der Begründung läßt aber vieles unverständlich: gerade die Situationen, deren Überdeutlichkeit zur schriftlichen Fixierung gedrängt haben sollen, werden in die Niederschrift gar nicht mit aufgenommen, während andere, die der Tagtraum nicht enthalten hatte ⟨z. B. die Folterung⟩, breit ausgeführt werden. Das gleiche gilt auch für die Gestalten: die Niederschrift unterschlägt manche, die der Tagtraum zu voller Individualität entwickelt hatte und führt dafür andere ⟨wie z. B. den Vater des Gefangenen⟩ neu als handelnd ein.

Eine zweite Motivierung der Niederschrift ergibt sich im Anschluß an eine Äußerung Dr. Bernfelds über die Dichtversuche Jugendlicher. Er bemerkt dort, daß bei solchen Aufzeichnungen von Tagträumen der Beweggrund zur Aufzeichnung nicht im Tagtraum selbst, sondern außerhalb desselben zu suchen ist. Und zwar findet er dieses Motiv in der Wirksamkeit bestimmter, vom Ich ausgehender, ehrgeiziger Tendenzen, so etwa in dem Wunsch, als Dichter auf andere zu wirken, sich Achtung und Liebe der anderen auf diese Art zu verschaffen. Wenden wir diese Theorie auf unseren Fall der Rittergeschichte an, so wäre der Vorgang bei ihrer Entwicklung vom Tagtraum zur Niederschrift der folgende gewesen: Im Dienste von ehrgeizigen Strebungen nach Art der eben genannten wird aus der privaten Phantasie eine für andere bestimmte Mitteilung. Bei dieser Umwandlung werden alle Rücksichten auf die persönlichen Bedürfnisse der Träumerin durch Rücksichten auf die erhofften Leser ersetzt. Der direkte Lustbezug aus dem Inhalt der Niederschrift kann ausbleiben, weil die Niederschrift als solche der ehrgeizigen Strebung Befriedigung und dadurch der Verfasserin indirekt Lust verschafft. Mit diesem Verzicht auf den direkten Lustbezug schwindet aber auch die Bevorzugung bestimmter Stücke des Inhalts – der Höhepunkte des Tagtraums – die zur Lustgewinnung besonders geeignet waren; ebenso fallen in der Niederschrift (wie die Aufnahme der Folterszene zeigt) die Beschränkungen fort, die dem Tagtraum die Ausführung von Situationen aus der Schlagephantasie verboten hatten. Die Niederschrift behandelt eben alle Stücke des Tagtrauminhalts gleichmäßig als objektives Material und läßt sich bei der Auswahl aus ihnen durch die Rücksicht auf Darstellbarkeit leiten. Denn je besser die Darstellung des Stoffes gelingt, desto größer ist die Wirkung auf andere und damit der indirekte Lustbezug. Die Verfasserin verzichtet also, dieser Wirkung auf andere zuliebe, auf die persönliche Lust und vollbringt damit eine Wendung vom Autismus zum Sozialen. Wir können sagen: sie bahnt sich so den bekannten Rückweg aus dem Phantasieleben wieder in die Realität.

Bemerkungen über »Sublimierung«.

Von Dr. SIEGFRIED BERNFELD.

Der Begriff oder auch nur der Terminus »Sublimierung« gehört zu jenen, die von der Psychoanalyse geschaffen, in den Sprachgebrauch der Psychologie eingegangen sind. Zugleich fehlt es aber in der Psychoanalyse selbst an befriedigender Beschreibung und Einordnung der Tatsache Sublimierung. Dies hat seinen guten Grund in den historischen und materialen Bedingtheiten der Psychoanalyse. Und es soll auch nicht behauptet werden, daß das Studium der Sublimierung besonders weittragende Erkenntnisse und Ausblicke verspricht; vielmehr scheint ihm durch die Natur der normalen psychischen Prozesse eine recht bescheidene Rolle angewiesen zu sein. Trotzdem lohnt es vielleicht aus systematischen Gründen einmal zusammenzutragen, was sich heute über das Thema aussagen oder vermuten läßt. Denn die angewandte Psychoanalyse, insbesondere die psychoanalytische Kinderpsychologie hat ein beträchtliches Interesse an einer scharfen Klärung des Begriffes der Sublimierung.

Welche Auskunft vermag uns die Psychoanalyse gegenwärtig zu geben? Sublimierung ist eines jener Schicksale, die der Sexualtrieb bei äußerer oder innerer Versagung seines Zieles erfahren muß[1]. Und zwar vollzieht sich dieses spezifische Schicksal an der Objektlibido[2]; es »besteht darin, daß sich der Trieb auf ein anderes, von der sexuellen Befriedigung entferntes Ziel wirft; der Akzent liegt dabei auf der Ablenkung vom Sexuellen«[3]. Die Sublimierung ist also eine Zielablenkung[4] des Triebes, »deren Einleitung vom Idealich ausgeht, deren Durchführung aber durchaus unabhängig

[1] Freud: Leonardo, S. 19/20; Drei Abhandlungen, S. 100/101; Triebumsetzungen der Analerotik, S. 141; Einführung des Narzißmus, S. 102/103.
[2] Freud: Einführung des Narzißmus, S. 102/103.
[3] Ibidem. Mit etwas anderen Worten: Drei Abhandlungen, S. 23, 43/44, 100/101; Vorlesungen, III., S. 398; Leonardo, S. 17.
[4] Freud: Massenpsychologie, S. 131.

von solcher Anregung bleibt«[1]. Über die inneren Veranlassungen der Sublimierung wissen wir ebensowenig, wie etwa über die der Verdrängung. Wir sind genötigt, Verdrängungsneigung und Sublimierungsfähigkeit zu den angeborenen Dispositionen des Ich, beziehungsweise der Libido zu zählen[2]. Doch gehört ein gewisses Maß von Zielablenkungsfähigkeit zu jenen Eigenschaften, die uns die Sexualtriebe charakterisieren (ihre Plastizität)[3]. Es wird auch betont, daß die Sublimierung keineswegs die einzige uns bekannte Anlehnung von Sexualtrieben an solche des Ichs darstellt[4]. Eine scharfe Begriffsabgrenzung zwischen der Sublimierung und den anderen Zielablenkungen fehlt — meines Wissens. Das Wort selbst enthält eine kulturelle Wertung, so daß die Meinung des psychoanalytischen Sprachgebrauchs wohl am ehesten erfaßt ist, wenn man unter ihm die kulturell wertvollen, intellektuellen, sozialen und künstlerischen Zielablenkungen begreift[5]. Die Beziehung zwischen Reaktionsbildung und Sublimierung ist ebenfalls nicht immer präzise und gleichartig aufgefaßt. Man kann die Sublimierung als einen Spezialfall der Reaktionsbildung[6] und auch das Umgekehrte[7] als Freuds Anschauung ausgesprochen finden oder vermuten. Ich habe aber den Eindruck, als würde Freuds und der Psychoanalyse Auffassung doch eine deutliche Trennung zwischen den beiden Phänomenen verlangen[8], und zwar ist dabei offenbar das entscheidende, daß die Reaktionsbildung ein Schicksal des verdrängten, Sublimierung des unverdrängten Triebs oder Triebanteils ist. In diesem Fall gehört die einzige Bemerkung über die Mechanik der Sublimierung, die in der psychoanalytischen Literatur enthalten ist, Freuds Sätze in den Drei Abhandlungen[9] zum Verständnis der Reaktionsbildung, und für die Sublimierung bleibt die bisher nicht ausgeführte Andeutung: »Es kann auch Sublimierung durch andere und einfachere Mechanismen geben«[10].

---

[1] Freud: Einführung des Narzißmus, S. 102/103.
[2] Freud: Leonardo, S. 75; Drei Abhandlungen, S. 100/101.
[3] Freud: Vorlesungen, III., S. 398; Über Psychoanalyse, S. 61/62.
[4] Freud: Vorlesungen, III., S. 328.
[5] An zahlreichen Stellen der zitierten Freudschen Schriften.
[6] Freud: Drei Abhandlungen, S. 100/101.
[7] Drei Abhandlungen, S. 43/44.
[8] Siehe die bisher zitierten Stellen.
[9] S. 43/44.
[10] Drei Abhandlungen, S. 43/44.

Zur Vermeidung von Mißverständnissen möchte ich vorschlagen, an zwei Punkten eine bisher nicht ausgesprochenene, aber sehr geringfügige und wohl ganz im Sinne der eben mitgeteilten Auffassung liegende Ergänzung vorzunehmen. Erstens: Es ist vielleicht nicht überflüssig darauf hinzuweisen, daß unter Sublimierung ein Prozeß verstanden werden soll und nicht dessen Ergebnis, wie es besonders der laienhaften Verwendung des Wortes nahe liegt. Es würde sich empfehlen, das Ergebnis der Sublimierung etwa mit Sublimation (nach Pfisters Vorgang) getrennt zu bezeichnen. Zweitens: Die Berücksichtigung kultureller Wertungen bei der Deskription psychischer Phänomene erscheint nicht ganz einwandfrei und führt zu mancher Schwierigkeit. So ist die Sammeltätigkeit der Kinder und Erwachsenen zweifellos der gleiche seelische Prozeß, ob sich der Eifer nun auf Kunstwerke, wissenschaftliche Materialien, Briefmarken oder einstimmig als wertlos und spleenig empfundene Objekte wirft. Es dürfte sich darum empfehlen, jede Zielablenkung einer objektlibidinösen Strebung, soweit sie ohne Verdrängung und ichgerecht sich vollzieht, vorläufig ausdrücklich Sublimierung zu nennen und erst nach dem Studium der verschiedenen Mechanismen solcher Ablenkung Begriffseinschränkungen auf Grund psychologischer Kriterien vorzunehmen. Im folgenden werden diese beiden Vorschläge durchgeführt.

Wer sich in das Problem der Sublimierung auch nur ein wenig vertieft, wird bald merken, daß es »seine Schwierigkeiten hat, in der Darstellung der Zielablenkung den Anforderungen der Metapsychologie zu entsprechen«[1]. Die vorliegende kleine Arbeit hat nicht die Absicht, solche Aufgabe in Angriff zu nehmen, denn spekulative Erörterungen würden kaum weiter führen und neue empirische Studien liegen nicht vor. Es handelt sich bloß darum, an Hand einiger Beobachtungen einige Punkte der Frage zu diskutieren, um so zwar nicht das latente Wissen der Psychoanalyse, aber seinen publizierten Anteil um einige Ansätze zu vermehren.

Es empfiehlt sich, mit der häufigsten Sublimation zu beginnen. Wir wissen, daß es den Menschen gelingt, ein gewisses, interindividuell verschiedenes Maß von Libido an die Berufstätigkeit zu binden[2] und daß dieses Maß auch intraindividuell schwan-

[1] Freud: Massenpsychologie, S. 131.
[2] Freud: Leonardo, S. 17.

kend ist; es gibt, wenn man so sagen darf, eine passagère Sublimierung, die im Arbeitsleben des Menschen sehr häufig auftritt und sich wieder zurückbildet. Zur passagèren Sublimierung gelangt offenbar jener (inter- und wohl auch intraindividuell verschiedene) Libidobetrag, der dem Ich zur völlig freien Disposition steht. Die Bedingung für diese vorübergehende Sublimierung kann durch zwei Extreme bezeichnet werden und liegt in jedem Einzelfall an einer bestimmten Stelle zwischen ihnen. 1. Ein äußerer (oder vielleicht auch innerer) Anlaß erzwingt einen längeren Aufschub der gewohnten (ichgerechten) Befriedigung der Objektlibido und die gestaute Libidomenge sucht Abfuhr an einem anderen ichgerechten, nichtsexuellen Objekt: Sehnsucht und Trauer erfahren eine Milderung durch intensivierte Arbeit. In diesem Falle gelingt sogar die Ablenkung einer gewissen Quantität von auf genitale heterosexuelle Ziele gerichteter Libido (für eine gewisse Zeit). Die Libidoverschiebung kann aber nur dann, auch in ihrem bescheidensten Maße, gelingen, wenn die Ichtriebe, genauer wohl die Ichlibido, nicht gleichzeitig auch Versagungen erleben müssen und wird um so ausgiebiger ausfallen, je mehr ichlibidinöse Befriedigung die Folge dieser Sublimierung ist. Ökonomisch bietet dieser Vorgang keine Schwierigkeit; und auch eine Komplikation, die man in vielen Fällen annehmen darf, erleichtert das Verständnis eher. Die Unlust, als die das Bewußtsein jene Libidostauung erfährt, ist nämlich oft komplexer Natur. Die reale Versagung, die der Objektlibido widerfährt, dürfte nicht selten eine Störung in den ichlibidinösen Besetzungsverhältnissen hervorrufen, denn sie ist zugleich eine »narzißtische Kränkung« und diese mindestens wird kompensiert durch die subsidiäre Funktion, die die sublimierte Objektlibido dem Ich bietet. Der Prozeß verläuft im System Bw., wenn auch unter veränderten Aufmerksamkeitsverhältnissen und vielleicht nie ohne Hilfe des Unbewußten.

Der 2. Grenzfall ist in der Bedingung für die passagère Sublimierung entgegengesetzt. Wenn in jenem die Sexualtriebe gewissermaßen sich freiwillig zum Ichdienst melden (freilich, wie es ja so auch anderwärts zu sein pflegt, nicht ganz ohne egoistischen Grund), so werden sie in diesem einberufen. Die Energie der Ichtriebe und der Ichlibido kann zu gering sein zur Erreichung eines Ichziels und die zeitweilige und teilweise Abziehung der Objektlibido von ihren augenblicklichen Objekten, die Besetzung

von nichtsexuellen ichgerechten Objekten verlangen: es kann Konzentration nötig sein, auf das Werk zum Beispiel. Die Sexualtriebe fügen sich dieser Not, wenn eine ökonomische Voraussetzung zutrifft (von allen Dispositionsfaktoren abgesehen): Die drohende Unlust beim Nichterreichen des Ichziels muß ebenso wie die erhoffte Lust beim Erlangen sehr groß sein. Das heißt: die ichlibidinöse Besetzung der Ichziele ist beträchtlich, eine Voraussetzung, die im allgemeinen nur beim hervorragenden Menschen gegeben ist — das Wort hervorragend so wertungsfrei genommen als möglich. Die topischen Verhältnisse dürften in diesem Grenzfall komplizierter sein. Zwar spielt auch in ihm der aktuelle Prozeß der Sublimierung im Bewußten, aber vermutlich unter wesentlicher Beteiligung des Unbewußten.

Wir wollen nicht versäumen eine Beobachtung festzuhalten, die gerade an der passagèren Sublimierung deutlich zu machen ist, für die Sublimierung aber ganz allgemein zu gelten scheint. Während die Verdrängung ein völlig geräuschloser Vorgang ist, der nicht nur als solcher sich dem Bewußtsein entzieht, sondern auch durch keinerlei Nebenumstände sich verrät, vollzieht sich die passagère Sublimierung recht bemerklich, ja lärmend. Sie pflegt mindestens von einer Fülle von Hoffnungsphantasien begleitet zu sein, die sich an die Erfüllung der Ichwünsche knüpfen, und ein gut Stück der Befriedigungslust, die durch die Hilfe der sublimierten Libido zu erwarten ist, wird vorweggenommen. — Die Diskussion all dieser Befunde verschieben wir, bis wir auch andere Typen der Sublimierung betrachtet haben. Doch sei jetzt schon hervorgehoben, daß die passagère Sublimierung das volle Gegenstück der Symptombildung darstellt: sie entsteht nicht aus einem Konflikt zwischen den Ichtrieben und Sexualtrieben, sondern aus deren Zusammenwirken; ihre Folge ist nicht die Lähmung der Ichtätigkeit, sondern deren Steigerung, nicht die Entwicklung von Unlust, sondern deren Verringerung, gegebenenfalls sogar Vermehrung der Lust.

Nach der passagèren Sublimierung betrachten wir nun zwei verschiedene Fälle von Sublimierung in der Pubertät. Dieser Lebensabschnitt ist überaus reich an Sublimationen, von denen viele nach Ablauf der Pubertät wieder rückgebildet werden, und die sich vor allem durch diesen Charakter von den Sublimationen der Kindheit unterscheiden. Denn diese gehen zum großen Teil,

vielleicht gänzlich, in die dauernde Struktur des Ichs, des Charakters, ein. Die Dichtungen der Jugendlichen gehören überwiegend in die Kategorie der vorübergehenden Sublimationen.

Beim Studium der Dichtungen und des Dichtens Jugendlicher drängt sich ein fast regelmäßig wiederkehrender Tatbestand auf, der sich freilich in wenigen Sätzen nur schwer darstellen läßt. Ich verweise darum auf den in Vorbereitung befindlichen zweiten Band meiner Beiträge zur Jugendforschung[1], der sich vornehmlich mit diesem Problem beschäftigen wird. Dort findet sich auch die ausführliche Beschreibung des folgenden Falles. Robert Walter beginnt mit 13 Jahren zu dichten, und zwar Balladen, deren Stoffe im allgemeinen dem Schulunterricht entnommen sind (z. B. Tarpeia). Mit 14½ das erste lyrische Gedicht, das persönlichem Erleben entstammt, von 15½–19 Novellen, Dramen, Gedichte, autobiographische Erzählungen, ausschließlich dem persönlichen Leben entstammend, oder ein vorgefundener Stoff von ihm durchtränkt. In 14¼ fällt das Pubertätserlebnis, Objektwahlversuch (erste starke Verliebtheit in eine Mutter-Imago). Um 15 setzt das typische Pubertätsschicksal dieser Verliebtheit ein: die Verdrängung der sinnlichen Komponente unter regredienter Neubelebung des Ödipuskomplexes, das zwischen 16 und 17 kulminiert. Die Situation vor 14¼ ist durch den Kastrationskomplex stark determiniert. Mit welcher Energie dichtet nun Robert Walter? In der ersten Periode (13–14¼) mit Ichtrieb und Ichlibido; in das Idealich wird aufgenommen: ich möchte etwas Großes werden, später: ein Dichter sein. Die infantilen Sexualobjekte Mutter und Schwester sind verdrängt, Kampf gegen die Masturbation, die unter masochistischen Phantasien ausgeübt wird; starke Tagträumerei durch Narzißmus, Kastrationsangst, Mutterfixierung determiniert. Aber diese Tagträumereien haben keinen Zusammenhang mit seinen Dichtungen, die Reimereien an fremden Stoffen sind, »um mich zu üben und um zu beweisen, daß ich was kann«. Die verdrängten Ziele der Objektlibido kehren in den Tagträumereien und nicht in den Gedichten wieder. Nun folgt die zweite Periode seines Dichtens (14½–15½): er macht lyrische Gedichte, die ihm leicht fließen: »fertig taucht das Gedichtchen auf mit Vers und Reim«. Die Situation ist, soweit sie uns hier angeht, etwa folgende: Die Sexualtriebe sind zum Bewußtsein durchgedrungen und beginnen sich auf das Objekt zu sammeln; er ist in Melitta verliebt.

[1] In den »Quellenschriften zur seelischen Entwicklung«.

Seinen Ichzielen wird die Liebe zu Melitta eingeordnet; er bejaht sich »als verliebtes Kraftgenie«, nach dem Muster »Junger Goethe in Straßburg«. An der Dynamik der Tagträumereien ändert sich wenig; sie erhalten Zuschuß von der Objektlibido und werden durch Melitta in ihrem Inhalt gefärbt. Aber sie sind den Ichzielen nach wie vor nicht eingeordnet. Ihre Funktion ist gleich der der Nachtträume bloß vom Unbewußten her bestimmt. Seine Gedichte erfließen den Stimmungen, die von der Liebe zu Melitta hervorgerufen werden. Es würde hier zu weit führen, die Dynamik des Dichtens aus Stimmungen zu entwickeln, vielmehr genüge als hier unbewiesene Behauptung: unter bestimmten Bedingungen gehört zur Liebe Stimmungsentwicklung und zu dieser die Formulierung von Gedichten. Es ist also auch in dieser Periode nichts von Zielablenkung der unverdrängten Objektlibido aufs Dichten zu sehen. Daß Robert aber seine — aus Stimmungen spontan entstandenen — Gedichte aufschreibt, aufhebt, vorliest usw., ist eine Tatsache, die in einen neuen Zusammenhang gehört. Dies ergibt sich nämlich als Leistung der Ichtriebe und Ichlibido, die das Ziel, Dichter zu werden (sein), nicht ganz aufgegeben haben und nun ein — so gut wie ganz — ohne sie zustandegekommenes Produkt der Sexualtriebe für sich annektieren. Der Wunsch, Dichter zu sein, hat übrigens um diese Zeit keine besondere Kraft und äußert sich bloß in der mit geringfügiger Leistung erreichbaren Aufbewahrung der Gedichte.

Es sei nun versucht, den recht komplizierten Tatbestand der dritten Periode ($15^1/_2$ — 19) anzudeuten (was freilich nur bei äußerster Schematisierung und Verzicht auf Berücksichtigung aller Verschränkungen und Überdeterminationen möglich wird), wobei auf die künftige Publikation des Materials verwiesen werden muß. Die in der zweiten (lyrischen) Periode voll auf Melitta gerichtete Objektlibido erfährt eine energische Versagung. Eine beträchtliche Quantität wird verdrängt, fließt dem Ödipus zu und intensiviert von hier aus die Tagträumereien in exzessiver Weise. Eine recht geringe Quantität verbleibt ungehemmt auf Melitta gerichtet, die zwar »nie vergessen, aber unerreichbar« ihm erscheint. Das Ich erscheint in seinem libidinösen Anteil sehr verstärkt. Sein Ziel ist, Dichter zu sein und zwar unter starker libidinöser Neubesetzung des Idealichs Asket, »Vollmensch«, Ethiker usw. Aus dem Rest der Melitta geltenden Objektlibido entwickeln sich Stimmungen. Die Dichtungen Roberts sind völlig verwandelt: sie sind umfangreiche, aus Tagträumereien

entstandene Gebilde, die Stimmungsergebnisse sind in sie hineingearbeitet. Ich habe in der genannten Arbeit diese Periode als die bewußt künstlerische bezeichnet, denn in ihr wird ein sehr beträchtliches Maß von Energie auf die künstlerische Bearbeitung der Stimmungen, vor allem der Tagträumereien gewendet. Sie erfahren sozusagen eine tertiäre Bearbeitung, die im Dienste des Ichziels steht: durch diese Arbeitsleistung wird der Träumer ein Dichter. Die Energie, mit der die tertiäre Bearbeitung vollzogen wird, ist nun unbezweifelbar unverdrängte Objektlibido, die von ihrem Objekt Melitta auf das der eigenen Dichtungen gelenkt wurde (»ich bin in meine neue Novelle verliebt«, äußert Robert, um hier nur ein Symptom der vollzogenen Zielablenkung zu erwähnen).

Vermutlich hat diese abstrakte, durch die Vermischung der Standpunkte unübersichtliche Darstellung wenig Beweiskraft, dennoch sei es versucht, einige Feststellungen von allgemeiner Gültigkeit aus ihr abzuleiten. Erstens: Es zeigt sich, daß es recht verschiedene Prozesse sind, die man ununterschieden in dem Namen Sublimierung zusammenfaßt, wenn man vom Dichten als von einem Sublimieren, von den Dichtungen als von Sublimationen spricht. Die Verhältnisse sind nicht immer dem Fall Robert gleich, aber immer ist das Dichten ein komplexer Vorgang, bei dem die Zielablenkung objektlibidinöser Strebungen bloß eine — jeweils mehr oder minder große — Rolle spielt. Doch dürfte die tertiäre Bearbeitung regelmäßig eine echte Sublimierung sein. Zweitens: Wir sehen den Tatbestand, daß der Wunsch, ein Dichter zu werden, schon früher den Ichzielen angehört, als ein Anteil der Objektlibido zu seiner Realisierung herangezogen wird, in sehr vielen Fällen. Und können vielleicht von hier aus ganz allgemein die Sublimierung beschreiben als jene Zielablenkung unverdrängter Objektlibido, die der Realisierung eines — meist schon früher gebildeten — Ichziels dient. Wir würden mit dieser Formulierung den Schwierigkeiten der sozialen Wertung bei der Definition der Sublimierung aus dem Wege gehen und als ein Kriterium für die Unterscheidung zwischen Sublimierung und anderen topisch und dynamisch ähnlichen Zielablenkungen eine Relation zu den Ichzielen vom Standpunkt des Ichs des Sublimierenden gewinnen, also letzten Endes ein ökonomisches Kriterium. Drittens: Aus dieser Formulierung ergäbe sich auch deutlich das Verständnis

einer allgemeinen Bedingung der Sublimierung: deren Maß steht in einer gewissen Relation zur Stärke des Ichs — wie wir vorläufig sagen wollen, um fürs Ende unserer Erörterung eine präzisere Formulierung aufzusparen. Die oben dargestellten Verhältnisse bei der passagèren Sublimierung stützen sehr wohl diese Aufstellungen.

Die Bildung von Gruppen aller Art (Vereinen, Organisationen, Gemeinschaften) ist ein für die Pubertät typischer Zug, an dem zahlreiche Sublimierungen teilzuhaben scheinen. Das Studium dieser Bildungen verspricht einige Einblicke in die Bedingungen der Sublimierung. Es sei daher ein Fall im Zusammenhang mit der vorliegenden Erörterung genauer betrachtet. Ich entnehme ihn der Arbeit von Gerhard Fuchs: »Ein Schülerverein«, enthalten im ersten Band meiner Beiträge zur Jugendforschung[1]. Einige Knaben von vierzehn Jahren gründen einen Schülerverein, der ein Jahr lang besteht. Man kann vier Perioden an der Form und dem Inhalt der Vereinstätigkeit unterscheiden. Die erste, zweite und vierte ist ausgefüllt von tagträumerischer Phantasie mit sehr weiter Entfernung von jeder Realität. Intensives Beraten der Statuten, lebhafte Diskussion über einen Vereinsnamen, Erfindung einer Geheimschrift, Treueschwüre, Phantasien über Verrat in der Schule, über die Bedeutung des Vereines für das Volksganze sind die nahezu ausschließlichen Inhalte der Vereinstätigkeit. In der dritten Periode wird dieses Verhalten fast gänzlich abgelöst durch reale Handlungen. Boykott gegen einen Mitschüler, solidarisches Auftreten gegenüber den Lehrern, Eintritt in einen Turnverein u. dgl. Völlig in zeitlicher Übereinstimmung mit dem träumerischen Verhalten erstreckt sich das sexuelle Verhalten der Knaben auf gemeinsame Exhibition und Vergleich der Größe des Penis. In der letzten Zeit der dritten Periode wird der Exhibition ein einzigesmal gemeinsame Masturbation angefügt. In der dritten Periode ist also die Triebversagung radikaler gemacht, in der vierten Periode wird sie zum Teil wieder aufgehoben. Ihre Folge sind gewisse, vom Sexualleben entfernte Gemeinschaftstätigkeiten, diese sind zum Teil Ergebnis der Verdrängung (mit Wiederkehr des Verdrängten), zum Teil der Sublimierung. Auch die Exhibition steht unter einem gewissen Verdrängungsdruck, sie wird nur selten und

---

[1] Vom Gemeinschaftsleben der Jugend. Beiträge zur Jugendforschung. Herausgegeben von Dr. Siegfried Bernfeld. Internationaler Psychoanalytischer Verlag. 1922.

unter Hemmungen geübt. Dennoch vermag sie sich im Gegensatz zur Masturbation durchzusetzen, freilich als eine außervereinsmäßige Veranstaltung, die ausschließlich von den Gründern des Vereines untereinander vorgenommen wird; es ist dies eine Art Geheimbund im Geheimbund. In der exhibitionistischen Tätigkeit ist ein ‹für die unter Kastrationsangst stehenden Knaben› stark lustvolles Element enthalten, die Konstatierung, daß man einen großen erektionsfähigen Penis besitzt. Daraus flösse die Konsequenz, sich dementsprechend sexuell zu verhalten, beziehungsweise als Ersatz zu masturbieren. Dies geschieht aber nicht, sondern statt dessen weist der Inhalt der Vereinsbetätigung intensivierte Phantasien über die Macht und Bedeutung des Vereines, — und in der dritten Periode Handlungen, die einem solchen Verein entsprächen — zahlreiche exhibitionistische Elemente, Bildungsbestrebungen und dergleichen narzißtische Abkömmlinge auf. Unter den Ichzielen befinden sich starke Tendenzen, für das Volk bedeutend zu werden, in ihm zu hoher sozialer Geltung zu gelangen, und das Volk selbst ‹es handelt sich um Juden› in der Menschheit zur Geltung zu bringen. Dazu kommt der Pubertätskonflikt zwischen Ich und Objektlibido. Die Konstatierung der Größe des Penis hat einen ichgerechten Bestandteil ‹sie berechtigt die Ichziele› und einen ichwidrigen ‹die genitale Erregung, die sie herbeiführt›. Die genitale Konsequenz der Exhibition erfährt ‹vermutlich vom Idealich her› Verdrängung und mit ihr eine gewisse Quantität von Libido, die übrige Quantität aber wird von ihrem Ziel zu dem ichgerechten der Verstärkung der Geltungsphantasien abgelenkt. Wir müssen uns an dieser Stelle etwas vage ausdrücken, weil das Material nicht hinreicht, festzustellen, ob das neue Ziel der Verein, das Volk oder der Führer ist. Und diese Verstärkung der auf die Ichziele gerichteten Triebenergie und Libido ist nötig, weil es gilt, eine Anzahl »narzißtischer Kränkungen« ‹die unter anderem aus der Kastrationsangst und dem inzestuösen Schuldgefühl fließen› zu kompensieren. Wir sehen auch hier die Sublimierung im Dienste des Ich‹triebs oder -libido› und können eine anscheinend nicht seltene spezielle Mechanik der Sublimierung formulieren: Jene Komponente oder Quantität eines unter Verdrängungsdruck stehenden Triebregungsganzen kann sublimiert werden, deren Eigenschaften die Übernahme einer Funktion bei der Stärkung von aktuellen gefährdeten Ichtendenzen oder Ichzielen gestatten.

Zum Studium der dauernden Sublimationen eignet sich wahr=scheinlich neben dem Wißtrieb vor allem das Spielen der Kinder. Doch läßt sich leider von den Resultaten diesbezüglicher Forschungen nichts vorweg nehmen[1]. Darum bin ich genötigt, an die eben dar=gestellten Fälle die vorläufige Diskussion einer Frage anzuschließen, die durch eine weittragende Bemerkung Freuds eingeleitet wurde.

Was bewirkt die Möglichkeit, den Sexualtrieb von seinem Ziele abzulenken? Die Sublimierungsfähigkeit als eine dispositio=nelle den Sexualtrieben zuzuschreiben, ist zweifellos ein unver=meidlicher leichter Ausweg, aber zulässig wohl erst nach Fest=stellung aller anderen Faktoren. Der Hinweis auf die allgemeine Plastizität der Sexualtriebe führt weiter, denn sie läßt die Sub=limierungsfähigkeit als einen Sonderfall einer allgemeinen Trieb=eigenschaft erscheinen. Und doch ist es gewiß recht, weiter zu fragen und in der gedachten Bemerkung Freuds eine sehr auf=klärende Beziehung zu sehen. Sie klingt pessimistisch genug: weil restlose primäre Befriedigung ohnehin nicht möglich ist, setzt sich der Trieb gegen Ablenkungen, die ja doch Verschiebungen in der=selben (sekundären) Ebene sind, weniger zur Wehr als zu erwarten stünde. Daß nicht regelmäßig bei dieser Sachlage das Schicksal der Verdrängung gewissermaßen freiwillig gewählt wird, daß also Ziel=ablenkung überhaupt eintritt, macht der ökonomische Gesichtspunkt klar; denn Verdrängung ist Absperrung vom motorischen System und Zielablenkung bedeutet dessen Beherrschung. Und offenbar gehört es zum Wesen des Triebs, den Zugang zum motorischen System bis aufs äußerste zu verteidigen.

Eine vage und sehr unklare Bemerkung möchte ich an dieser Stelle nicht unterdrücken. Es liegt nahe zu vermuten, daß darin der eigenartige Charakter des Kinderspiels liegt. Das Ich hat es noch nicht gelernt, gewissen mächtigen, aber abgelehnten Sexual=tendenzen den vollen Zugang zur Motilität abzusperren, im Spiel reichen verdrängte Kräfte, die vom Ernst=Handeln bereits fern=gehalten sind, noch bis in die Motorik; sie werden später nur mehr als Phantasie und Halluzination im Bewußten fortleben. So bekäme eine alte Spieltheorie, die der Einübung, einen neuen Sinn: das Ich lernte in ihm fortschreitend die Beherrschung des motorischen Systems als ausschließlicher Herr, es entwickelte in

[1] Vorläufige Mitteilungen enthält die Wiener Dissertation: Über wissen=schaftliche Grundlagen der Pädagogik des Kinderspiels. Von Wilhelm Hoffer.

ihm die Realitätsprüfungsfunktion und lehrte die Objektlibido Sublimierung.

Diese Einschaltung, so unsicher und hypothetisch sie gemeint ist, kann uns aber dienen, die Erörterung über die Sublimierungsfähigkeit rasch zu beenden. Vielleicht ist die Sublimierungsfähigkeit nicht allein abhängig von den Eigenschaften der Objektlibido, sondern auch von einer bestimmten Situation des Ichs (der Ichtriebe und Ichlibido)? Das Ich müßte vielleicht in einem gewissen Sinn stark sein. Das heißt wohl, die Verfolgung der Ichziele müßte starke Lustmöglichkeiten bieten, Versagungen auf dem Gebiete der Ichziele müßten starke Unlustmöglichkeiten androhen, dann wäre begreiflicher, daß — die genannten Faktoren mitberücksichtigt — sich die Sexualtriebe zu Zielablenkungen im Dienste des Ich bereit finden. Es muß also das Maß der Sublimierungsfähigkeit mit abhängig sein von den ichlibidinösen Verhältnissen. Ich muß freilich zugestehen, daß ich über die Spezifica dieser Situation noch kaum mehr als vermuten kann.



Die Entstehung der kindlichen Worte Papa und Mama.

Einige Betrachtungen über verschiedene Stadien in der Sprachentwicklung[1].

Von Dr. S. SPIELREIN.

I. Die verschiedenen Spracharten.

Wenn wir Erwachsenen von Sprache reden, so denken wir uns den wörtlichen Inhalt und übersehen, welche Rolle, selbst bei geschriebenen Texten, Hilfsmittel aus dem Gebiete der rhythmisch-melodischen Sprache, wie Ausrufungszeichen, Fragezeichen usw. spielen. Diese melodischen Ausdrucksmittel kommen noch mehr bei einer Rede in Betracht; hier gesellt sich noch ein dritter Faktor hinzu, Mimik und Gebärde, Ausdrucksmittel die wir als visuelle Sprache bezeichnen können, welche namentlich in Träumen als eigenartige Bildersprache eine so hervorragende Rolle spielt. Demnach müssen wir neben der Wortsprache noch andere unterscheiden, wie die Melodiesprache, visuelle (Bild-) Sprache, Tastsprache u. dgl. m. Als bewußtes Verständigungsmittel spielen bei den Menschen die akustisch vermittelten Sprachen (Melodie und vor allem Wort) eine weitaus überwiegende Rolle, weshalb sie vor allen anderen den Anspruch erheben, »soziale Sprachen« genannt zu werden. Lazarus sagt mit Recht, daß erst mit der Sprache, worunter er die Wortsprache versteht, der Mensch ein soziales Wesen wurde: »die ganze Welt besteht nun nicht mehr aus einem Nicht-Ich und einem, nämlich meinem Ich, sondern aus Nicht-Ich und sehr vielen Ich, so vielen nämlich, als da reden, als einander verstehen und darin ein Zeugnis gemeinsamen und gleichartigen Bewußtseins ablegen«, etwas weiter: »erinnern wir

[1] Vortrag, gehalten auf dem VI. Internationalen Psychoanalytischen Kongreß im Haag. September 1920.

uns, daß die Sprache nur in Gesellschaft gegeben ist, so findet sich also der Mensch als ein Selbst und ein Ich nur, indem er zugleich andere Selbst und andere Ich neben sich hat.«

Man vergleiche bloß das in der Regel scheue, mißtrauische, tückische Wesen der Taubstummen mit dem Charakter von Blinden, um die hohe soziale Bedeutung der Wortsprache anderen Sprachen gegenüber zu würdigen.

Zu sozialen Zwecken am besten geeignet, drängte die Wortsprache bald alle übrigen in den Hintergrund, indem sie zu Hilfssprachen, unterbewußten Sprachen herabsanken, respektive zu Kunstsprachen umgestaltet wurden. Genetisch jedoch ist die Wortsprache lange nicht die erste, weder beim Menschen noch in der Tierreihe. Die Melodiesprache, Musik, in ihrer primitivsten Form der Rhythmik und Toninklination geht der Wortsprache zuerst weit voraus: lange bevor die ersten Zeichen der Wortsprache auftreten, ist der Schrei ein bewährtes Verständigungsmittel zwischen Kind und Pflegeperson. Aufmerksame Mütter und Pflegerinnen wissen es sehr gut, daß ihr Schützling auf ganz verschiedene, bestimmte Art schreit, je nachdem er naß ist, Hunger hat, einen Schmerz empfindet oder einfach die Nähe der Pflegeperson herbeiwünscht. Der Säugling drückt zuerst – mit oder ohne Absicht – seinen Zustand oder Begehrung durch verschiedene Rhythmik, Höhe, Tonfall, Intensität des Schreiens aus, also in einer primitiven melodischen Sprache. Er versteht auch zuerst den Tonfall und viel später das Wort. – Auch Tieren ist an unserer Sprache am meisten das melodische Moment zugänglich.

Nach diesen Überlegungen wird die hohe Popularität der Musik begreiflich, beiläufig bemerkt gilt diese Popularität nicht der Musik als Kunstwerk, das gar nicht so leicht zu verstehen ist, sondern der Musik als Sprache. Die Erzeugnisse der plastischen Kunst waren ursprünglich Darstellungen, welche vor allem magischen Zwecken dienten[1]. Als Sprache, außer als autistische, d. h. für sich selbst bestimmte oder als »magische«[2] ist die plastische Äußerung viel schwerfälliger und sie hat sich daher in diesem Sinne viel weniger bewährt. Die Produktionen der plastischen

[1] Siehe Freud: Totem und Tabu.

[2] Wir kommen bald darauf zu sprechen, daß die Sprache ursprünglich für sich selbst bestimmt ist und sich erst nachträglich zu einer sozialen, für die Mitmenschen bestimmten Sprache entwickelt.

Künste können für sich im Stillen genossen werden. Die Musik hingegen, in primitivster Form der Gesang, wenn auch als Selbstgenuß beginnend, ist bald ein Mitteilungsmittel par excellence geworden, ein Lockruf, ein Gebet, eine Klage an Gott oder Mitmenschen gerichtet und deren Teilnahme verlangend. Mit der Ausbildung der Wortsprache treten namentlich die beiden innig verwandten akustischen Sprachen bewußt vereinigt auf, so im Gebet, so in den Volksliedern, wie später in Kunstwerken (Choral, Oper u. ä.). Die Vereinigung von Wort und Melodie in der Volkspoesie zeigt uns aber auch, daß es zwei selbständige Sprachen sind, jede mit ihrem eigenen Charakter, jede die andere teilweise ausschließend: in den meisten Fällen wird entweder die Melodie oder der Text verkümmert. Die Melodie ist das Allgemeine, die Wortsprache – das mehr Konkrete, der Gegenwart Angepaßte. Bei alten Gebeten paßt sich die Melodie dem Text an und wird in ältesten Gebeten fast auf reine Rhythmik reduziert. Bei Volksliedern fällt mit der stärkeren Betonung und Differenzierung der Melodie der oft blöde, unförmige Text geradezu auf. Wie es große Dichter gibt, die musikalisch primitiv geblieben sind und nicht einmal eine Melodie nachsingen können, so gibt es anderseits Schöpfer in Musik, unfähig, einen Vers zu einer Melodie zu dichten. Wahrscheinlich läßt sich hier auch ein für die Charakterologie eines Volkes typischer Unterschied nachweisen.

Ich habe bei meinem Kinde sehr darauf geachtet, wann und in welcher Form es die ersten musikalischen Produktionen liefert. Trotzdem ist es mir nicht gelungen, die erste gleich zu notieren. Es folgten aber bald mehrere, dem Wesen nach analoge: es waren stets Versuche der Melodisierung einer Rede, im Sinne unseres tonalen Gefühles war es noch keine richtige Melodie, vielmehr ein rhythmisierendes Langziehen von Silben, sogenannten »Versen ohne Reim« vergleichbar, eine Melodie, wie sie Kinder »ohne Gehör« singen. Der Text eines solcher »Lieder« lautet:

»Von der Kiiissen Nadel pickt,
Von der Naaadel picke di«[1].

Wir amüsierten uns oft mit dem Töchterchen, allerlei Volkslieder nacheinander zu singen, »wie es gerade einfällt«. Dabei fiel es mir auf, daß ich das nächste Lied nach der Ähnlichkeit des

[1] Die Nadel vom Kissen pickt (sticht). An der Nadel »pickst« du dich.

wörtlichen Inhalts an das vorausgegangene assoziierte, während die Kleine, damals zweieinhalb bis drei Jahre alt, nach Ähnlichkeit der melodischen Konturen assoziierte. Dies konnte nicht von Unkenntnis seitens des Kindes herrühren, da es die Texte jedenfalls inhaltlich und zum guten Teil wörtlich kannte. Im späteren Alter fing auch meine Kleine an, nach Ähnlichkeit des Wortinhalts zu assoziieren. Bei normalen Erwachsenen scheint in erdrückender Mehrzahl der Fälle die Assoziation zugunsten des wörtlichen Inhalts zu überwiegen.

II. Papa und Mama.

Es soll uns im folgenden bloß die Wortsprache beschäftigen, und zwar die in der Volksmeinung als erste kindliche Worte geltenden »Papa« und »Mama«!

Wer hat die Wortsprache erfunden? War es der erwachsene Mensch oder das Kind? Ist das Kind in der Sprache spontaner Schöpfung fähig oder eignet es sich bloß die von den Erwachsenen überlieferte Sprache an, die es entsprechend deformiert? Diese vielumstrittene Frage ist bis heute noch ungelöst geblieben. Hier können uns psychoanalytische Erfahrungen Rat bringen.

Die Sprache wird wesentlich aus dem Unbewußten (richtiger Unterbewußten) heraus erfunden und das Unbewußte führt uns, wie Freud und seine Schüler zeigten, stets auf infantile Erlebnisse und Denkmechanismen zurück.

Wir müssen stets daran denken, daß im Kind der Ahne schlummert und im Ahnen das Kind. Sollte wesentlich der Erwachsene die Sprache erfunden haben – so hat er sie in ihren ersten Ursprüngen aus dem kindlichen Stadium seiner Seele geschöpft. Ob auch das Kind selbst seine Sprache schafft oder sie bloß von Erwachsenen überliefert bekommt? Diese Frage sollte meiner Ansicht nach anders formuliert werden, und zwar: ist das Kind seiner Anlage nach ein soziales Wesen, welches ein Mitteilungsbedürfnis besitzt? Hat es ein Mitteilungsbedürfnis geerbt und gehört es redenden Völkern an, so hat es auch ein Sprachbedürfnis geerbt, welches es suchen und erfinden läßt[1]. Selbstverständlich kommen die Erwachsenen der kleinen Seele in ihrem

[1] Ich meine hier »Sprache« im gebräuchlichen Sinne des Wortes, d. h. Sprache als Mitteilungsmittel. Wie wir gleich sehen werden, ist es die Sprache ursprünglich nicht.

Ringen zur Hilfe, indem sie die beim Kinde erblich angebahnten sprachlichen Mechanismen durch ihre Reden und Nachahmen seitens des Kindes zur Entwicklung anspornen; dabei passen sich aber Mutter und Ammen instinktiv den sprachlichen Erzeugnisbereitschaften des Kindes an: sie fühlen sich in das kleine Seelchen ein und finden das Material dazu in der Tiefe ihrer eigenen Seele vorgebildet, in ihrem eigenen früheren Entwicklungsstadium, das sie aus unbewußtem Antriebe zum Kinde sprechen lassen. Ein Beispiel möge das Zusammenwirken von Kind und Pflegeperson bei der Sprachbildung erläutern: Stern berichtet, daß sein Töchterchen mit acht Monaten den Lippenlaut P spontan produzierte. Die Erwachsenen halfen nach und sprachen dem Kinde »Papa« vor. Die Kleine wiederholte vom Vorgesprochenen zuerst bloß den Lippenlaut »P«; nach fünf bis zehn Minuten Pause sagte das Kind spontan »Pa-pa-pa«, natürlich ohne die Bedeutung des Gesagten zu verstehen. Das Kind hat so rasch das Wort »Papa« sagen gelernt, weil es dieses im spontanen Laut »P« vorgebildet hat; es wiederholte aber noch nicht »Papa«, sondern »Papapa«, weil die Beschränkung auf die Zweisilbenzahl seiner Entwicklungsphase noch nicht entsprach, ebenso brauchte es das Wort Papa vorläufig bloß als Anzahl von Lallsilben ohne eigentliche Wortbedeutung.

Eigenartig ist es, daß in der Volksmeinung stets die gleichen Worte, Papa und Mama, als erste kindliche Worte gelten. Der Lippenlaut »P« wird in verschiedenen Sprachen durch die ihm genetisch verwandten Lippen- und Zahnlaute ersetzt. So heißt es im Russischen »Papa«, im Französischen und Deutschen »Papa«, im Englischen »Papa«, in anderen slawischen Sprachen »tàte«, »tiatia«, griechisch »baba«[1] usw.

Das Wort Mama bleibt sich ziemlich gleich in allen Sprachen. Russisch »Mama«, französisch »Maman«, deutsch »Mama«, ukrainisch »Maty«, aber auch »màmo«, griechisch »Mama« u. dgl. m. Der Lippenlaut M scheint nicht zu wechseln, außer daß Sprachen existieren sollten, wo die Richtung eine entgegengesetzte wäre, d. h. wo wir statt »Mama« »amam« hätten[2].

Sind Papa und Mama wirklich die ersten Worte bei allen Kindern? Diese Frage ist sehr schwer zu beantworten, weil bei

[1] Bei allen etwas komplizierter aussehenden Worten, wie z. B. batjka usw. müssen wir stets daran denken, daß es nicht die erste Form sein wird, welche das Kind braucht.

[2] Die phonetische Seite berücksichtige ich an weiterer Stelle.

schon an sich spärlichem Beobachtungsmaterial noch die Schwierigkeit zwischen Wort und sinnlosem Lallaut hinzukommt. Diese Schwierigkeit der Unterscheidung macht sich bereits beim Schreien des Säuglings geltend. Dieses Schreien mag schon ursprünglich ein Reflexphänomen sein, aber es bleibt dies nicht immer. Wir können jedoch nicht mit Bestimmtheit den Zeitpunkt feststellen, wo es kein Reflexphänomen mehr ist, wo das Kind seinen Schrei zum erstenmal bewußt oder unbewußt in einer gewissen Absicht braucht. Väter und Mütter sind a priori geneigt, diesen Zeitpunkt wesentlich verschieden anzugeben, eine Mutter gibt sich mit der Annahme des Reflexphänomens überhaupt nicht zufrieden. Wie beim Schreien wird es sich mit dem voluntarischen Moment bei den ersten Worten verhalten; wir nennen das Lallprodukt »Wort«, sobald es eine Bedeutung erhält, die wir verstehen oder wenigstens verstehen sollten, weil es in einer gewissen Absicht hervorgebracht wird

Eine Mutter schrieb mir von ihrem Säugling: »Das erste Wort, welches Lili der Bedeutung nach sicher kennt, ist ‚a-a'[1], aber sie spricht es nicht; andere Worte, die sie spricht, versteht sie nicht«, d. h. sie versteht sie nicht in unserem Sinne. Das erste spontan gesprochene und zugleich verstandene Wort Lilis notierte die Mutter nicht.

Stern berichtet von Dida (Uhr) als erstem Wort seines Töchterchens. Dieses Wort ist durch Vorsprechen seitens Erwachsener entstanden, wobei die kindliche Aufmerksamkeit künstlich auf den Gegenstand der Uhr gelenkt wurde. Ein anderer Autor berichtet von Lululu, spontan beim Anhören des Wassergeräusches entstanden. Weshalb gerade diese Eindrücke unter den zahlreichen an das Kind herantretenden die Priorität erhalten und den Anlaß zur ersten Wortbildung gegeben haben, können wir bei dem weitaus ungenügenden Beobachtungsmaterial nicht sagen. Sollten Papa und Mama auch bei diesen Kindern übersehene erste Worte sein, wenn auch nicht in gegenwärtiger ausgebildeter Form und Bedeutung? Woran liegt es, daß die allgemein verbreitete Volksmeinung ihnen diese Priorität zukommen läßt? Woran liegt es auch, daß das Kind die Worte nicht genau reproduziert, sondern umgestaltet? Diese letzte Frage soll uns zuerst beschäftigen. Viele Theorien wurden hier aufgestellt, von welchen ich einige kurz erwähnen möchte:

[1] Für ein Bedürfnis.

Das sogenannte »Loi du moindre effort«[1] ist nach Ament bis auf Maupertius zurückzuführen. Buffon wendet dieses Gesetz auf die Artikulation an und meint, unter den Selbstlauten sei das A, unter den Mitlauten P, B, M am leichtesten auszusprechen. Deswegen bestünden die ersten kindlichen Worte aus diesen Selbst- und Mitlauten (Baba, Mama, Papa). Schultze meint, das Kind gehe von den mit der geringsten physiologischen Leistung verknüpften Lauten zu den schwierigeren über und nimmt folgendes Lautverschiebungs-, -verstümmelungs- oder -verwandlungsgesetz der Kindersprache an: »Für den, dem Kinde noch unaussprechbaren Laut (Vokal oder Konsonanten) setzt dasselbe den diesem schwierigeren Laute nächst verwandten, mit geringerer physiologischer Schwierigkeit sprechbaren Laut, und wenn es auch diesen noch nicht zu beobachten vermag, so läßt es ihn einfach ganz und gar weg.

Auch Gutzmann, Franke und Toischer sprechen von verschiedenen Graden der physiologischen Anstrengung mit Bevorzugung leichterer Grade. Gutzmann unterscheidet, wie Kußmaul, Perioden der Sprachentwicklung und meint, in der zweiten Periode erzeuge das Kind Laute, welche bereits denen der Muttersprache ähneln: »Es ist natürlich,« meint er, »daß diese ersten Sprechlaute im ersten und zweiten Artikulationssystem liegen: Lippen und Zungenspitze sind diejenigen Teile, die durch das Saugen bereits für die Artikulation vorbereitet waren. Daher sind Vater- und Mutternamen fast in allen Sprachen ähnlich, sehr oft gleich.

Also ist es nach Gutzmann der Saugakt, welcher unsere ersten Worte, Papa, Mama, Baba usw., vorbereitet. Der Fehler Gutzmanns liegt darin, daß auch er das Prinzip der Reihenfolge nach geringster physiologischer Anstrengung annimmt. Gegen dieses Prinzip haben sich wohlberechtigte Bedenken erhoben. Preyer, Sully, Rzesnitzek u. a. anerkennen diese Gesetzmäßigkeit nicht. Rzesnitzek spricht von einer spielenden Beschäftigung mit den Sprachwerkzeugen. Schließlich weist Ament nach, daß in Lallmonologen die schwierigsten Laute K, G, R usw. längst gebraucht werden, bevor das Kind das erste Wort der Sprache spricht.

Irene D. lallte z. B. 288 Tage alt rrr (sprudelnd), errau (nasal), abrrr und ähnl.; Gertrud M. zirka 190 Tage alt abrrr,

---

[1] Das Gesetz der geringsten Anstrengung.

abruh, Elisabeth M. zirka 390 Tage rollewollegogu usw. Ament ersetzt daher die alte Theorie der Reihenfolge nach geringster physiologischer Anstrengung durch seine Theorie der physiologischen Bevorzugung. Obgleich das Kind bereits die schwierigsten Laute K, G, R zu sagen vermag, zieht es vor, sie durch Lippen- beziehungsweise Zahnlaute zu ersetzen; es bevorzugt diese Laute, weil sie durch den Saugakt in ihrer Entwicklung besonders gefördert wurden. Demnach ist auch Aments Theorie wesentlich eine physiologische. Ganz entschieden spielt die physiologische Bevorzugung im Sinne Aments bei der Auswahl der Laute in den ersten kindlichen Worten eine große Rolle. Es ist mir hier leider unmöglich, auf die interessante Arbeit von Ronjat[1] ausführlicher einzugehen. Ronjat findet geradezu Gesetze, nach welchen das Kind die üblichen Worte der Sprache umgestaltet, so heißt es z. B. im Kapitel Assimilation: »au 15e mois j'ai pu donner en français et faire donner en allemand une série des mots qui permet d'établir les formules suivantes:

Occlusive ou nasale explosive[2] en syllabe tonique[3] assimile consonne implosive en syllabe tonique ou consonne en position quelconque dans une syllabe atone. En syllabe posttonique Louis ne sait pas produire d'autre implosive qu'une r non vibrée qui est une sorte de résonance vocalique prolongeant un ⟨s⟩ posttonique, ce phénoméne trés effacé et de nature à peine consonantique reste tel quel.

En syllabe prétonique je n'ai pas d'exemple de consonne implosive autre que Armband ⟨ambam⟩[4] où m rm[5] est déjà de même organe que le b explosif de la syllabe tonique.

Le phonème induit prend le point d'articulation du phonème inducteur, mais garde son mode d'articulation propre.

Ainsi une nasale labiale[6] induite par une occlusive dentale[7] devient une nasale dentale[8], m $\times$ d = n, ex. fr. dame > ⟨dam > dan⟩,

---

[1] Le développement du langage observé chez un enfant bilingue par Jules Ronjat, Docteur ès lettres. Paris 1913.

[2] Explosive ist der Laut zu Anfang der Silbe, implosif der oder die Laute, welche auf den Vokallaut der Silbe folgen.

[3] Auf welcher der Akzent liegt.

[4] Das heißt: statt Armband sagt Louis ambam. Zur Erklärung der Aussprachezeichen, die ich nach Ronjat anbringe, verweise ich auf das Original.

[5] Das heißt: où m remplace le rm = wo m welches das rm ersetzt.

[6] = m.

[7] = d.

[8] = n.

une occlusive dentale sonore ⟨= d⟩ induite par une occlusive labiale sourde ⟨= p⟩ devient une occlusive labiale sonore ⟨= b⟩, $d \times p = b$, ex. allem. Puder > ⟨puds > pubs⟩« usw.

Diese Beispiele zeigen, daß eine strenge Gesetzmäßigkeit bei der kindlichen Wortumgestaltung besteht, die in der Tat durch physiologische Bevorzugung erklärt werden kann. Wenn das Kind statt dam dan sagt, so erleichtert es sich die Aufgabe, indem es aus dem folgenden Konsonanten einen im gleichen Artikulationssystem liegenden Laut, einen Zahnlaut macht. Ganz sicher werden bei den ersten kindlichen Worten Lippen- und Zahnlaute bevorzugt, weil diese Laute durch den Saugakt in ihrer Entwicklung besonders gefördert wurden. Bei all der Richtigkeit lassen aber diese Theorien wesentliche Momente unaufgeklärt: woher kommt es, daß bei Kindern aller Völker gleiche, respektive ähnliche Bezeichnungen für Vater und Mutter zu finden sind ⟨Papa und Mama⟩? Woher kommt es, daß es die ersten kindlichen Worte sind oder vielleicht richtiger, daß sie als solche gelten? Wie kommt es überhaupt, daß ein vom Kinde produzierter Laut Wortbedeutung erhält? Die zwei ersten Fragen fanden noch keine Lösung, für die Wortentstehung überhaupt kennen wir viele Theorien, von welchen, wie mir scheint, die Reflextheorie und die onomato-poetische am meisten Beachtung verdienen. Die beiden Theorien sind darin einig, daß der Mensch sich der Natur abgelauschten Laute bedient, die er in bestimmter Bedeutung ⟨Wortbedeutung⟩ anzueignen lernt.

Die Sprache kennt allen bisherigen Theorien nach kein anderes Stadium, außer daß ein der Natur entnommener Laut, wenn auch reflexartig entstanden oder sinnlos wiederholt, sobald er zum Worte wird, mit der Absicht etwas mitzuteilen gebraucht wird.

Nun möchte ich diesen Theorien meine Ansicht über die psychologische Bevorzugung anreihen. Ich will hier gleich vorwegnehmen, daß ich bei der Sprachentwicklung drei Stadien unterscheiden möchte: erstens das autistische Stadium, wo die Sprache für sich selbst bestimmt ist, zweitens das magische Stadium, wo ein Wort eine Überbedeutung erhält, welche die Realität beschwört, drittens das gegenwärtige Stadium einer sozialen, für die Mitmenschen bestimmten Sprache.

Diese drei Stadien würden der bekannten Reihenfolge in der Entwicklung des Realitätsprinzips nach Freud entsprechen, bei Freud schmilzt das autistische und magische Stadium zusammen, es ist ein

und dasselbe Stadium, wo der Wunsch über die Realität geht, die Phantasie über die Wirklichkeit, wo noch Allmacht der Gedanken herrscht. Folgen wir einen Schritt weit Freud in seinen Betrachtungen über »Animismus, Magie und Allmacht der Gedanken«[1]: »Man darf nicht annehmen,« sagt Freud, »daß die Menschen sich aus reiner spekulativer Wißbegierde zur Schöpfung ihres ersten Weltsystems aufgeschwungen haben. Wir sind darum nicht erstaunt zu erfahren, daß mit dem animistischen System etwas anderes Hand in Hand geht, eine Anweisung, wie man verfahren müsse, um der Menschen, Tiere, und Dinge, respektive ihrer Geister Herr zu werden.« (Diese Anweisung, welche unter dem Namen Strategie des Animismus bekannt ist, will S. Reinach die Strategie des Animismus heißen; ich würde es vorziehen, sie mit Hubert und Mauß der Technik zu vergleichen.)

Das Prinzip der Magie beruht auf der Ähnlichkeit der vollzogenen Handlung mit dem erwarteten Geschehen. Daher der von Frazer gewählte Name »Imitiative oder homöopathische Magie«. »Wenn ich will, daß es regnet, brauche ich nur etwas zu tun, was wie Regen aussieht oder an Regen erinnert«[2].

»Die Motive, welche zur Ausübung der Magie drängen, sind Wünsche. Der primitive Mensch hatte wahrscheinlich ein großartiges Zutrauen an die Macht seiner Wünsche. Wünschen ist für das Kind, wie für den primitiven Menschen in seiner magischen Handlung gleich Erleben.«

»Für das Kind, welches sich unter analogen psychischen Bedingungen befindet, aber motorisch noch nicht leistungsfähig ist, haben wir an anderer Stelle die Annahme vertreten, daß es seine Wünsche zuerst wirklich halluzinatorisch befriedigt, indem es die befriedigende Situation durch die zentrifugalen Erregungen seiner Sinnesorgane herstellen läßt« (vgl. Freud: Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens. Jahrbuch, III. Bd. 1912. S. 2)[3].

---

[1] Freud: Totem und Tabu. 1913.

[2] Salben einer Waffe, welche eine Wunde geschlagen hat, kann die Wunde heilen. Bei dieser sogenannten »kontagiösen Magie« handelt es sich nicht um einen Zusammenhang im Raum, die Kontiguität, wenigstens die vorgestellte Kontiguität. Da aber Ähnlichkeit und Kontiguität die beiden wesentlichen Prinzipien der Assoziationsvorgänge sind, stellt sich als Erklärung für all die Tollheit der magischen Vorschriften die Herrschaft der Ideenassoziation heraus.

[3] Weiterer Text: »Für den erwachsenen Primitiven ergibt sich ein anderer Weg. An seinem Wunsch hängt ein motorischer Impuls, der Wille, und dieser — der später im Sinne der Wunschbefriedigung die Erde verändern wird — wird jetzt dazu verwendet, die Befriedigung darzustellen, so daß man sie gleichsam

Der an die Magie Glaubende ist wie ein Kind, für welches »die Dinge gegen deren Vorstellungen zurücktreten; was mit den letzteren vorgenommen wird, muß sich auch an den ersteren ereignen. Die Relationen, die zwischen den Vorstellungen bestehen, werden auch zwischen den Dingen vorausgesetzt«[1]. (Freud: Totem und Tabu.) Diese Art magischen Glaubens begegnet uns so oft bei einer Geisteskrankheit, der sogenannten »Schizophrenie« (Bleuler). Eine meiner Patientinnen z. B. ärgert sich über verschiedene schlechte Vermutungen, welche man von ihr macht. Ich meine, sie brauche sich nicht darüber aufzuregen, da es doch bloße Vermutungen seien, worauf sie: »die Vermutung könnte zur Wirklichkeit werden, um ihre Existenzberechtigung darzutun«[2]. Es genügt, etwas zu denken, damit es geschieht; dieser Gedanke selbst ist aber stets Ausdruck eines Wunsches oder einer Befürchtung.

Wenn das Kind seine ersten Lallaute produziert, so tut es dies, weil ihm dieses Lallen aus verschiedenen physiologischen Gründen der Atmung, bestimmter Muskelspannung usw. Lust bereitet. Bei Stern z. B. lesen wir: »Von der siebenten Woche an brachte das gesättigte Kind zuweilen Laute des Behagens hervor, etwa wie ‚krä-krä'; mit zwei Monaten ließ es den Vergnügungslaut ‚erre-erre' hören. Vom elf Wochen alten Kinde wurde notiert: Das Lallen wird jetzt immer anhaltender und ist stets ein Zeichen großen Wohlbehagens.« Die Entwicklung schreitet nach Stern »vom Affektiv-Willen-mäßigen zum Objektiv-Intellektuellen fort«.

Wenden wir uns jetzt den ersten Worten »Papa« und »Mama« zu. Es ist sehr wichtig, darauf zu achten, wie der Säugling diese Worte spricht. Er sagt zuerst nicht »Mama«, »Papa«, sondern »mö-mö-mö . . .«, »pö-pö-pö . . .«; wie ersichtlich ist der Vokallaut dabei etwa ein ö und die Silbenzahl ursprünglich eine unbeschränkte. Führen wir uns das »mö-mö-mö« sprechende kleine Mündchen lebhaft vor Augen und ahmen eventuell seine Bewegungen an der eigenen Hand nach, so sehen wir, wie innig diese Bewegungen denen beim Saugakte verwandt sind. In den

---

durch motorische Halluzination erleben kann. Eine solche Darstellung des befriedigten Wunsches ist dem Spiel der Kinder vergleichbar, welches bei diesen die rein sensorische Technik der Befriedigung ablöst.«

[1] Spitteler: Meine frühesten Kindheitserlebnisse.

[2] Spielrein: Über den psychologischen Inhalt eines Falles von Schizophrenie. Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen. Bd. III. 1911.

Lauten »mö-mö-mö« ist der Saugakt gegeben. Der Säugling, welcher nach der Fütterung in sein Bettchen zur Ruhe gebracht wird, hat bloß den Innervationsimpuls, den er eben beim Saugen brauchte, nicht gleich zum Stillstand zu bringen, damit die Bewegungen fortgesetzt werden und in ihrer Folgerung das Wort »mö-mö-mö« ergeben. Diese »mö-mö« produzierenden Bewegungen müssen für das Kind äußerst lustbetont sein, sei es aus physiologischen Gründen, weil sie durch den Saugakt vorgebildet und daher leicht ausführbar sind, noch mehr aber aus psychologischen Gründen: indem das Kind den Saugakt in Bewegungen reproduziert, muß es irgendwie dadurch die bei diesem eben stattgehabten Akt genossenen Empfindungen wieder beleben. Ich will nicht so weit gehen wie James, um zu behaupten: »Wir weinen nicht, weil wir traurig sind, sondern wir sind traurig, weil wir weinen.« Sicher muß es aber sein, daß bereits im zartesten Alter die Verbindung von bestimmten Bewegungen mit den sie begleitenden Empfindungen festgelegt werden muß. Es ist daher kein gewagter Schluß, anzunehmen, daß, wenn das Kind zuerst »mö-mö« hervorbringt, Laute, welche an bestimmte Bewegungen am Saugakte geknüpft sind, es auch die angenehmen Empfindungen des Saugaktes miterlebt.

Wir brauchen uns dabei keine deutlichen Bilder im kindlichen Köpfchen vorzustellen, es muß weder das Bild der Mutter sein, noch der Akt des Saugens, es könnten ganz dunkle Empfindungen von warm, weich (bei Berührung mit dem mütterlichen Körper), von flüssig, von Sättigung usw. sein. Diese Empfindungen wird das Kind natürlich immer wieder haben wollen; so wird es instinktmäßig sein Mündchen in eine Stellung bringen wollen, welche die eben erwähnten Laute erzeugt. Die Verbindung zwischen den Lauten »mö-mö« und den entsprechenden Empfindungen wird dadurch immer inniger, sie wird eine konstante; das Kind wird diese Laute zu erzeugen suchen, um eine bestimmte, zum voraus erwartete vertraute Empfindungsgruppe in sich heraufzubeschwören. Weil nun bestimmte Laute an ganz bestimmte psychische Inhalte geknüpft werden, an Empfindungen, vielleicht schon Vorstellungen, können wir hier bereits von »Worten« reden, welche auf diese Inhalte deuten, respektive sie bedeuten.

Diese ersten Worte sind noch autistisch, d. h. für sich selbst bestimmt. Dieses erste autistische Stadium ist insofern von späteren

»magischen« verschieden, als die Magie eine Außenwelt voraussetzt, die man beeinflußt, während wir in diesem ersten autistischen Stadium noch keine vom Kinde getrennte Außenwelt anzunehmen brauchen. Die Entstehung des Wortes »mö-mö« erklärt uns aber schon in diesem Stadium den Ursprung der Magie, namentlich den Glauben an die Allmacht der Worte, speziell des Namens.

Der Name tritt bekanntlich in der Magie an die Stelle der Person. Es ist mit dem Namen wie mit dem Bilde: soll man z. B. den Tod eines Feindes heraufbeschwören, so nimmt man eine Kerze in seiner Größe und läßt sie ganz verbrennen, dasselbe kann man erreichen, wenn man den Namen dieses Feindes in böser Absicht ausspricht[1].

Ebenso wie man einem heiligen Tiere oder einem Könige nicht nahen darf, wie man selbst Gegenstände, vor allem das Essen, dessen sich seine Person bedient, meiden muß, weil man sonst auf der Stelle sterben müßte, so darf man auch dessen Namen nicht aussprechen.

Das gleiche gilt für die Namen der Geister, der Toten usw. Diese Gleichstellung von Name und Person, von Wort und Tat erklärt Freud auf die gleiche oben erwähnte Art, daß die Vorstellung, der Gedanke hier wie beim Kinde gegenüber der Realität überwertig wird, jeder Wunsch wurde ursprünglich halluzinatorisch befriedigt, erst nachträglich mußte das Kind lernen, daß es eine Realität gibt, die ihm vieles unmöglich macht, die man erst erobern muß.

Die Entstehung der ersten kindlichen Worte zeigt nun, daß wir nicht einmal eine absichtlich hervorgerufene halluzinatorische Wunschbefriedigung am Ursprunge anzunehmen brauchen. Wenn das Kind das Wort »mö-mö« ruft, so tut es dies zuerst nicht, weil dieses Wort es an eine mit angenehmen Empfindungen verknüpfte Handlung, das Saugen, mahnt: ursprünglich bedeutete das Wort nicht eine Handlung[2], es war die Handlung selbst. Diese

---

[1] Einer Krankengeschichte, die mir Herr Dr. Papadaki (Direktor einer psychiatrischen Klinik in Genf) freundlichst zur Verfügung stellte, entnehme ich folgende Stelle: »Apparition par l'ennui de certaines manies: si en travaillant p. ex. à la broderie, une idée de mort lui traversait l'esprit, elle était prise de scrupules que cela ne porte malheur à la personne, dont le nom pouvait en même temps traverser son esprit, et defaisait quelques points pour les refaire sur une autre idée moins désagréable. Si elle jugeit cela absurde et continuait son travail elle était prise par crainte de bouffée de chaleur, d'un malaix terrible, qui la rendait malheureuse —.«

[2] Es bedeutete die Empfindungsgruppe, nicht die Handlung.

Tatsache ist es, auf welcher die Magie in ihren Glauben zurückkehrt: das Wort kann eine Handlung ersetzen, weil das erste Wort ursprünglich eine Handlung war. Das Wort »mö-mö« im Sinne eines getrennten Objektes differenziert sich erst nachträglich aus einer bestimmten dumpfen Empfindungsgruppe heraus, welche sich beim Saugakte bildet.

Das Aussprechen oder Denken eines Wortes ruft die gleichen Empfindungen ins Leben wie die Handlung selbst, wie die Mundbewegungen beim Saugakte, weil dieses Wort als direktes Resultat dieser Bewegungen mit ihnen identisch wirkt. Wenn sich mit der Zeit aus der undeutlichen Empfindungsgruppe bei der weiteren psychischen Entwicklung der Begriff eines Objektes, der Mutter, differenziert, bleibt die ursprünglich bestehende Verbindung zwischen Handlung = Wort und dem nun differenzierten Objekte »Ma-ma« (später Mutter), welches dieses Wort bezeichnet, bestehen. Mit dem Aussprechen des Namens könnte man einst wirklich eine bestimmte Empfindungsgruppe, die später durch eine Person vertreten wird, ins Leben rufen. Ändert oder beschädigt man irgendwie diesen Namen, so hat man dabei den an ihn geknüpften psychischen Inhalt (in unserem Falle = Person) beschädigt. So kommt es, daß der Name einer Person in der Magie diese Person selbst vertritt und was mit deren Namen geschieht, sich auch mit der Person selbst ereignen wird.

Die Trennung von Wort (Name) und dem Ereignis ist ein sekundärer Vorgang; ursprünglich war es eine Einheit. In der Magie wird es wieder eine Einheit, indem der Name eine Person, einen Vorgang, das Wort eine Handlung ersetzt.

Im ersten Entwicklungsstadium, wo das Kind noch keine von ihm getrennte und zu erobernde Welt kennt, ist das Wort einzig und allein zum Selbstgenuß bestimmt. Es ruft bestimmte Empfindungsgruppen hervor, die es schließlich »bedeutet«[1]. Nachträglich mußte es das Kind doch bemerkt haben, daß zwischen der »Scheinbefriedigung«, die es beim Aussprechen der ersten Worte hat, und der richtigen Befriedigung beim Saugakte doch ein wesentlicher Unterschied besteht. Die ersten Erfahrungen in dieser Hinsicht mußte es dem Hungergefühl verdanken, das sich nicht immer auf einem Scheinwege beseitigen ließ. Hier liegt schon einer der Faktoren,

[1] Es deutet auf sie.

welcher das Kind auf den Gegensatz von Wunsch und Widerstand (Hindernis) aufmerksam machen mußte, hier liegt der Keim für den Beginn der Ich-Zentrierung gegenüber einem Etwas, das später Außenwelt wird. Das zweite Moment liegt im Saugakte selbst. Compayré sagt:

»C'est peut-être en pressant dans sa bouche le sein maternel que l'enfant acquiert la première notion confuse de l'extériorité.« Es ist der Widerstand seitens des mütterlichen Körpers, der Widerstand, der sich jeder Bewegung entgegensetzt, der uns überhaupt eine Bewegung empfinden läßt. Diese Widerstand leistende Außenwelt ist aber zugleich mit angenehmsten Empfindungen beladen. Nun kommen wiederum die Erwachsenen dem jungen Seelchen instinktiv zu Hilfe. Den aus dunklen Zeiten der eigenen Kindheit stammenden Erfahrungen gemäß beziehen sie die Laute »mö-mö« auf die ernährende Frau, diese Laute werden liebevoll wiederholt, gleichzeitig gelangt dabei die mütterliche Brust mit dem ersehnten Getränk in das ungeduldig suchende kleine Mündchen. Auf diese Art bildet sich im kleinen Köpfchen die »Idee«, daß man durch eine Scheinhandlung, wie wir sie bei den Worten »Pö-pö« und »Mö-mö« haben, die richtige Realität »heraufbeschwören« kann[1]. Es genügt das Wort »mö-mö« zu nennen, um die entsprechende Empfindungsgruppe, die nun als eine außerhalb liegende, nicht immer vorhandene erkannt wird, um diese Empfindungsgruppe »Mö-mö« herbeizuschaffen. Damit sind wir im zweiten Stadium der Wortentwicklung im »magischen Stadium«.

Die ersten kindlichen Worte haben eine jedenfalls von der unsrigen ganz verschiedene allgemeine Bedeutung. Paolo Lombroso z. B. berichtet von einem Mädchen, das für alle möglichen Dinge, die es haben wollte, »Pell« (= Hut = capello) rief. Auch mein Renatchen bietet hier ein schönes Beispiel aus einem relativ vorgeschrittenen Alter von anderthalb Jahren. Damals schrieb ich: »Großes Vergnügen macht es ihr, Fenster, Türen, alle möglichen Gegenstände auf und zu zu machen. Ich sagte ihr dabei ‚auf – zu'. Dieses ‚auf' ruft sie nun oft, wo es gar nicht paßt, einfach wenn sie etwas haben will. Ich kann es nicht garantieren, aber ich glaube, es bedeutet bei ihr einfach ein Rufen der Sache, d. h. eines Gegenstandes, im Vocativus gedacht.« Dieses wurde vor sieben Jahren

[1] Vgl. Sperber: Der sexuelle Ursprung der Sprache.

geschrieben; nun korrigiere ich insofern, als es nicht ein »Rufen« einer Sache, sondern wohl vielmehr ein Rufen, respektive Herbeiwünschen einer angenehmen Empfindung ist, welche das Kind im Rufe »auf« der ursprünglicheren Lustempfindung beim Auf- und Zumachen der Türe assimiliert. Es ist, wie wenn es sagen würde, »dieses Angenehme geschehe jetzt«. Mit anderthalb Jahren hat das Kind daneben die Beziehung von Subjekt und Objekt bereits bewältigt, aber – täuschen wir uns nicht – lange nicht mit dieser Schärfe, wie wir Erwachsenen es denken! Noch im Alter von viereinhalb Jahren richtete Renatchen an mich die Frage: »Wenn ich die Augen zumache, so sehe ich dunkel, warum, wenn ich die Augen zumache, sieht Louise (das Mädchen) nicht dunkel?« Diese Frage würde das Kind nicht gestellt haben, wenn die Abgrenzung des eigenen Ichs von der Außenwelt für sie so geläufig wäre, wenn sie sich selbst von außen vom Standpunkte der Außenwelt (Louisens) sehen könnte.

Das Wort »auf« ist freilich kein direkter Abkömmling einer Handlung wie das Wort »mö-mö«, aber die ursprünglich gemachte Erfahrung Wort = Handlung, welche das Ersehnte »herbeiwünscht«, kann nicht so bald zerstört werden. Dazu gehört eine längere Erfahrung. Für das Kind ist jeder Gedanke, jeder Wunsch oder jede Befürchtung zuerst Tatsache. Piaget sprach in einer seiner Vorlesungen von den verschiedenen Einstellungen des Kindes der Wirklichkeit gegenüber[1]; das Kind schreitet nach ihm, was übrigens unseren psychoanalytischen Erfahrungen entspricht, vom Absoluten zum Relativen. Der Zweifel entwickelt sich viel später. Sehr interessant ist sein Gedanke: wenn das Kind fragt, so ist es nicht, um sich den realen Sachverhalt klar zu machen, sondern um sich selbst im gewünschten Sinne zu antworten. Hier bietet mir ebenfalls mein Töchterchen schöne Belege. Zuerst kennt sie noch keine Vergangenheit, sondern bloß die Gegenwart. Wenn ich sage: »Braves Renatchen, hat gut gegessen«, so will sie sofort das Essen haben, auch wenn sie absolut keinen Hunger hat. Was man sagt, muß eben geschehen. Die ersten Sätze des Kindes sind affektiv-affirmativ (respektive interjektional), das entspricht den Beobachtungen Sterns an seinem Töchterchen. So meint er von einem eineinhalbjährigen Kinde: »Noch immer überwiegen die

[1] La pensée autistique. Wintersemester 1921/1922 (Genfer psychologisches Laboratorium).

affektiven Satzbildungen, aus den interjektionalen Sätzchen der vorigen Zusammenstellung sind jetzt ausgesprochen volitionale (Begehrungssätze) geworden, die in sehr mannigfacher Form auftreten. Daneben stehen Fragesätze, sie enthalten nicht mehr lediglich Was-Fragen, sondern auch Wo-Fragen und Vergewisserungsfragen. Zuweilen gibt sie sich selbst Antwort auf diese Fragen.« Mit der »Was ist das-Frage« (isn das?) will das Kind den Namen der Dinge kennen, welcher ihm das Ding ersetzt. Demgegenüber bedeutet die »Wo-Frage« einen großen Fortschritt, hier beginnt das aktive Stadium: das Ding ist nicht immer da zur Verfügung, man muß es sich zu eigen machen, es zu finden verstehen. Auch hier ist zuerst das Suchen bloß ein Scheinsuchen, weil die Vorstellung über der Wirklichkeit steht. Im Alter von zwei Jahren dreieinhalb Monaten fragt Renatchen, gleichsam um sich selbst in dem von ihr gewünschten Sinne zu antworten: Wir haben mit ihr oft »Versteckispiele« gespielt, wobei es stets »wo?« und schließlich »da« hieß. Nun heißt es bei allen Gegenständen »wo? – da!« Zum Beispiel: »Wo ist die Mietzi-Katz – Da ist die Mietzi-Katz«, sie antwortet »da«, unbekümmert ob es der Wirklichkeit entspricht oder nicht. Die Welt beim Kinde ist nicht so wie sie ist, sondern wie sie sein soll (Spitteler: Meine frühesten Kindheitserlebnisse). Sie hat wohl von mir die interrogative Satzform angenommen, aber diese Sätze erhalten bei ihr einen affirmativen Charakter, so daß ich notierte: »Die Sätze im Interrogativ braucht sie oft und dort, wo sie gar nicht passen, z. B. wenn sie Zwieback haben will: »Willst du Back haben?« oder »Willst du essen?« usw.

Einige Tage später verzeichnete ich: »Geht herum, klopft: Hörste so e Lärm? (will heißen ‚höre, so ein Lärm'). Soll die Mama dich nehmen? (statt ‚Mama soll dich nehmen' = ‚nimm mich, Mama'). Willst du das Buch zu? – das Buch ist zu (hier ist die Trennung der Frage und der sofort darauf vollbrachten gewünschten Handlung ‚Buch zu'). Oder aufn Tissj legen? (legt den Gegenstand auf den Tisch). Oder haben das? (Brot). Oder nicht haben? Nicht? (= ich will das Brot haben, nein, ich will es nicht).« Renatchen, zwei Jahre acht Monate alt: »Oder die beiden Wagens kann man jetzt fahren. Wenn man die beiden Wagens mitnimmt.« Auch diese neu auftretende, mit »wenn« beginnende Satzform, ist noch keine konditionelle: es folgt kein weiterer Satz, der das »wenn« begründet. Das Kind will sagen: »Jetzt will ich

die beiden Wagen fahren«, oder einfach: »Jetzt fahren die beiden Wagen« (mit welchen sie spielt); möglich, daß das »wenn« hier »so« oder was Ähnliches bedeuten soll, es hat aber keinen Sinn einer Bedingung. Die interrogativen und schließlich konditionellen Sätze, welche das Kind mir abgelauscht hat, erhalten bei ihm einen seiner psychischen Entwicklung entsprechenden Sinn. Bei Anatole France lesen wir eine recht hübsche Stelle: »Sachant un peu écrire, je pensais que rien ne m'empêchait de composer un livre. J'entrepris, sous les yeux de ma chère maman, un petit traité théologique et moral. Je le commençais en ces termes: Q'est ce que Dieu . . . et aussitôt je le portais à ma mère pour lui demander si cela était bien ainsi. Ma mère me répondit que c'était bien, mais qu'à la fin de cette phrase il fallait un point d'interrogation. Je demandais ce que c'était qu'un point d'interrogation.

C'est, dit ma mère, un signe qui marque qu'on interroge, qu'on demande quelque chose. Il se met après toute phrase interrogative. Tu dois mettre un signe d'interrogation, puisque tu demandes: ‚Qu'est ce que Dieu'.

Ma réponse fut superbe: Je ne le demande pas. Je le sais. — Mais si, tu le demandes, mon enfant.

Je répétais vingt fois que je ne le demandais pas, puisque je le savais et je me refusais absolument à mettre ce point d'interrogation qui m'apparaissait comme un signe d'ignorance. Ma mère me reprocha vivement mon obstination et me dit que je n'étais qu'un sot. Mon amour propre en souffrit et je repliquai par je ne sais quelle impertinence pour laquelle je fus mis en pénitence.

J'ai bien changé depuis lors; je ne me refuse plus à placer des points d'interrogation à tous les endroits où c'est l'usage d'en mettre.

Je serais même tenté d'en tracer de très grands au bout de tout ce que j'écris, de tout ce que je dis et de tout ce que je pense. Ma pauvre mère, si elle vivat, me dirait peut-être que maintenant j'en mets trop.«

Erst wenn die Realität neben der Phantasie erkannt wird, wenn die Mitmenschen neben der eigenen Person erblickt werden und die Worte keine erzwingende, sondern fakultative Bedeutung erhalten, entsteht das, was wir Erwachsene geläufig unter Sprache verstehen. Es ist dies das dritte Stadium, das Stadium einer sozialen, für die Mitmenschen bestimmten Sprache.

Ich möchte nochmals das Gesagte kurz zusammenfassen:

Die ersten kindlichen Worte, welche in erdrückender Mehrzahl der Fälle aus Lippen- und Zahnlauten bestehen, verdanken ihren Ursprung dem Saugakte. Der Vorgang des Saugens, getrennt vom mütterlichen Körper fortgesetzt, erzeugt sehr leicht vor allem die Laute »mö-mö«. Ursprünglich war das Wort eine Handlung. Indem das Kind diese Handlung, respektive das Wort »mö-mö« unzählige Male wiederholte, mußte sich eine innige Verbindung zwischen diesem Wort (der es erzeugenden Mundbewegung) und einer ganz bestimmten, immer ein und derselben, Empfindungsgruppe bilden, nämlich der Empfindungsgruppe, die das Kind jedesmal beim Saugakte empfindet. Durch Aussprechen einer bestimmten Lautgruppe konnte das Kind schließlich diese bestimmte Empfindungsgruppe beliebig oft ins Leben rufen.

Die Empfindungen sind Elemente der späteren Wahrnehmungen und schließlich Vorstellungen (vielleicht haben wir bereits in diesem Stadium Wahrnehmungen und Vorstellungen). Die konstant gewordene Beziehung vom Laut zu einer bestimmten Gruppe von intellektuellen und affektiven Elementen [1] erlaubt uns zu sagen, diese Lautgruppe sei ein »Wort« geworden. Hier handelt es sich natürlich um Terminologiefragen [2]. Wollen wir bereits hier von »Wort« reden oder eine andere Bezeichnung vorziehen, jedenfalls durchlaufen diese vom Saugakte abstammenden ersten Worte dieses Stadium, wo sie einzig und allein zu Genußzwecken reproduziert werden, wo ihr Aussprechen, weil dabei Bewegungen zustande kommen, welche Empfindungen beim Saugakte anregen, direkten Genuß bereitet. Dieses Stadium, wo noch keine außerhalb befindliche Welt unterschieden wird, wo die Sprache für sich selbst bestimmt ist, ist das autistische Stadium. Hat das Kind einmal, durch Erfahrung belehrt, den Unterschied zwischen einer wahren Befriedigung beim Saugakt und der Scheinbefriedigung beim Sprechen der ersten Worte herausgefunden, hat es sich eine dunkle Idee von einer zu erobernden Außenwelt gebildet, so ist es in das

[1] Das heißt: an die Empfindung mit der sie begleitenden ihr eigenen Gefühlsreaktion. Die Idee wächst durch Abstraktion des Wesentlichen aus mpfindungen hervor. Ich will hier keine genaue Definition einer »Idee« geben. Wie dieser Vorgang zustande kommt, davon spreche ich in meiner bald folgenden Arbeit über Symbolbildung.

[2] Ich bestehe nicht auf der Bezeichnung »Wort« bereits in diesem Stadium. Man könnte hier z. B. von »Wortkeimen« sprechen. Die terminologischen Fragen ändern aber nichts an Tatsachen.

zweite »magische« Stadium gelangt, in das Stadium, wo man das Gewünschte durch Reproduzieren in einer Handlung = Wort heraufbeschwört.

In diesem zweiten Stadium haben wir es noch mit einer Überwertung des Wunsches, des Subjektiven, des Psychischen, gegenüber der Wirklichkeit zu tun, mit dem Glauben an die »Gedankenallmacht«. Erst langsam lernt es das Kind, sich so weit von der Außenwelt abzugrenzen, daß es sich vom Standpunkte seiner Mitmenschen betrachten kann. Viele, wenn nicht wir alle, lernen es nie vollständig. Man lernt nun die Wünsche einzuschränken und Worten fakultative Bedeutung beizumessen. Mit dem Gewahrwerden der eigenen Unzulänglichkeit und Abhängigkeit von der Außenwelt erwacht immer dringender das Bedürfnis, Beistand der Mitmenschen zu erhalten, sich mitzuteilen, sich verstanden zu fühlen und schließlich das Bedürfnis, die Mitmenschen zu verstehen. So tritt die Sprache in das dritte, »soziale« Stadium.

Wir haben uns bis jetzt bloß mit der Entstehung des Wortes »mö-mö« beschäftigt. Wie das Wort »mö-mö« einen Bedeutungswandel erfährt, um schließlich die dem Kinde am nächsten stehende Person, die Mutter, zu bezeichnen, so auch das Wort »Pö-pö«. Das Wort »Papa« bekundet vielfach seine Abstammung vom Saugakte. In der russischen Ammensprache z. B. heißt das Brot »Papa«. Der christliche Glaube, wo man im Brot den Körper Jesu genießt, zeigt, daß es sich nicht etwa um eine rationalisierende Beziehung handelt, Papa = Brot, weil der Vater ein Brotgeber ist, sondern um einen viel älteren, innigeren Zusammenhang. Der scherzhafte Satz: »Man ist, was man ißt« wird von den primitiven Völkern ernst genommen, man bemächtigt sich der Eigenschaften eines heiligen Tieres, welches man verzehrt. Die innigste Gemeinschaft wird durch den Akt des Aufessens symbolisiert. Dieser Glaube erscheint uns natürlich, wenn wir daran denken, daß man einst im Leben wirklich am Menschen (einen Menschen) gegessen, an einem Menschen, der uns das Leben gegeben, mit dem man zu Urzeiten eins bildete. Daher wird die Identifizierung durch den Eßakt symbolisiert.

Das russische Wort »niania« ist allgemein bekannt. In der Ammensprache am Dongebiet hörte ich oft den Ausdruck »niam-niam« für essen. Es ist wohl auf onamatopoetischem Wege ent-

standen; das vom Eßakte abgeleitete »niania« wurde dann auf die das Essen spendende Pflegeperson bezogen[1].

Sehr interessant ist es, bei welchen Gelegenheiten das Kind »mö-mö« lallt und bei welchen »pö-pö«. Hier scheint ein ganz charakteristischer Unterschied zu bestehen. »Morgen ist Renatchen zehn Monate alt,« heißt es in meinem Tagebuch. »Sie ist immer noch Dummi: hat keine Zähnchen, richtet sich nicht selbst auf, versteht nicht, was Papa und Mama bedeutet, welche Worte sie recht oft am Tage plappert. Ich weiß nicht, ob ich es schon notiert habe: wenn Renatchen zufrieden ist, spricht sie ‚Papa', wenn sie unzufrieden ist oder etwas will, heißt es ‚Mama'«[2]. Papa als Zeichen der Zufriedenheit und Mama als Zeichen der Trauer berichtet auch Stern von seinem Töchterchen und ich glaube auch Sully. Seitdem teilten mir einige Mütter das gleiche mit. Frau Dr. Hug-Hellmuth, die meinen Kongreßbericht anhörte, meinte, ich habe ihr diese Tatsache aus dem Munde herausgegriffen. Da vorläufig keine Gegenerfahrungen vorliegen, dürfte es sich möglicherweise um eine allgemein verbreitete Tatsache handeln. Wie wäre diese eigenartige Erscheinung zu erklären? Als ich meine Beobachtungen schrieb, kannte ich noch nichts von ähnlichen Erfahrungen bei Stern u. a.; die Suggestion wäre demnach ausgeschlossen: es steht ausführlich verzeichnet, daß die Kleine die Worte Papa und Mama noch gar nicht versteht. Somit kann die »Mama« als Trauerzeichen auch nicht von einer Idee beim Kinde herrühren, welche es zuerst den Schutz bei seiner Mutter suchen läßt. Der Grund scheint mir im folgenden zu liegen: die verschiedenen in Frage kommenden Laute entspringen nicht gleichen Mundstellungen; sie entspringen verschiedenen Phasen beim Saugakte. Das Wort »mö-mö« reproduziert das Saugen am getreuesten. »Pö-pö«, »bö-bö« usw. würden eher dem Zeitpunkte entsprechen, wo das gesättigte Kind mit der Brust spielt, sie bald auslassend, bald wieder auffangend. Ist das Kind nicht allzu hungrig und daher gut gelaunt, so gefällt es sich in der Fortsetzung der Bewegungen, welche die Laute »pö-pö«, »bö-bö« und ähnliche erzeugen. Tritt aber das Hungergefühl gebieterischer auf, dann

---

[1] Im Dongebiet hörte ich auch »ham-ham« (h aspiré) von kleinen Kindern für Essen gebraucht.

[2] Die Aussprache ist dabei immer »pö-pö«, »mö-mö«. Noch mit einem Jahre sagte das Kind »pö-pö« statt Papa.

werden die Saugbewegungen energischer und das Mündchen nimmt die ihm beim Saugen eigene, die Brustwarze fest umschließende Stellung ein. Diese Mundstellung ergibt den Laut »mö«. Meldet sich der Hunger allzu heftig, dann hört überhaupt jede »vernünftige« Lautbildung auf, es macht einem reflexartigen Vorgang Platz, dem Schreien. Die aus Lippenlauten bestehenden Kundgebungen bleiben zeitlebens die einzige Sprache bei verschiedenen Säugetieren. Bei anderen wieder trifft dieses nicht zu. Woran das wohl liegen mag?

Was wirkt in diesen Fällen für die Lautbildung entscheidend? Ich will nicht auf diese komplizierte Frage eingehen. Meine Aufgabe war es nicht, alle Möglichkeiten zu berücksichtigen, aus welchen die verschiedenen Spracharten zustande kommen könnten. Auch behaupte ich nicht, daß es der Saugakt einzig und allein ist, welcher die kindliche Sprache erzeugt. Wir sehen bloß, daß in einer erdrückenden Mehrzahl der Fälle die ersten kindlichen Worte aus Lippen- und Zahnlauten bestehen. Damit weisen sie auf ihre innige Beziehung zum Saugakte.

Meine Aufgabe war es, die Entstehung und Entwicklung der Worte Papa und Mama zu verfolgen. Diese Untersuchung wirft Licht auf eine ganze Reihe von psychologischen Problemen, vor allem auf das Problem der verschiedenen Stadien in der Sprachentwicklung (das autistische, das magische und das soziale Stadium).

Das Wort Mama (in der kindlichen Aussprache mö-mö-mö . . .) reproduziert den Saugakt. Das Wort Papa (= pö-pö) entstammt der Phase, wo das gesättigte Kind mit der Brust spielt. Beide Worte verdanken ihren Ursprung dem Saugakte. Wie kein anderer ist der Saugakt für die wichtigsten Lebenserfahrungen des Kindes grundlegend: hier lernt es die Seligkeit des gestillten Hungergefühls kennen, es lernt aber auch, daß diese Seligkeit ihr Ende hat und von neuem erobert werden muß. Das Kind macht seine ersten Erfahrungen, daß es eine Außenwelt gibt; hiezu trägt der Kontakt mit dem mütterlichen Körper bei, welcher den Bewegungen des Mündchens Widerstand leistet[1]. Und endlich lernt das kleine

[1] Selbstverständlich behaupte ich nicht, es sei der Saugakt einzig und allein, an welchem das Kind Kenntnis von der Außenwelt nimmt. Ich möchte auch nochmals besonders betonen, daß ich bloß von kindlichen Worten Papa und Mama rede. Die Bezeichnungen, welche die Erwachsenen für Vater und Mutter brauchen, könnten aus verschiedenen Gründen ebenso verschiedenen Vorstellungsgebieten entnommen werden und nichts mehr enthalten, was auf ihre Beziehung zum Saugakte deutet.

Wesen, daß es einen Zufluchtsort in dieser Außenwelt gibt, der für ihn begehrenswert ist, nicht nur, weil hier der Hunger gestillt wird, sondern weil man es warm, weich hat und von allen Gefahren geborgen ist. Wenn man einst im Leben »Verweile Augenblick, du bist so schön« empfunden hat, so war es sicher zu dieser Zeit. Hier lernt das Kind zum erstenmal im weitesten Sinne dieses Wortes zu lieben, d. h. den Kontakt mit einem anderen Wesen auch unabhängig von der Nahrung als höchste Seligkeit zu empfinden.

Aus all diesen Gründen ist es begreiflich, daß den durch Saugbewegung erzeugten Worten eine ganz besondere Bedeutung beigemessen wird. Sollten daher Papa und Mama, was sehr möglich ist, auch nicht die ersten kindlichen Worte sein, so werden sie doch stets im Volke als solche gelten.



Die Religionspsychologie am Scheidewege.

Von Dr. OSKAR PFISTER, Zürich.

Ein seltsamer Unstern scheint über der Religionspsychologie zu walten. Soll das Schicksal des Vieldulders Odysseus sich an ihr wiederholen? Sie setzte ein mit einer Großtat, die gewaltige Folgen nach sich zog und das Denken aufs nachhaltigste beeinflußte: Schleiermachers psychologische Bearbeitung des Religionsbegriffes bedeutet einen Wendepunkt der protestantischen Theologie. Allein sie blieb in Allgemeinheiten stecken und ihre Wandlungen verrieten die stärkste Unsicherheit. Die Nachfolger schütteten nicht wenig Wasser in den Wein ihrer genialen Einseitigkeit, und gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts war man in rührender Einhelligkeit glücklich bei der Binsenwahrheit angelangt, daß nicht nur das Gefühl, sondern auch Wille und Intellekt am religiösen Leben beteiligt seien, wie übrigens an jedem überhaupt vorkommenden psychischen Phänomen. An dieser Selbstverständlichkeit ging das religionspsychologische Interesse vorderhand zugrunde.

S t a n l e y H a l l entriß die eingeschlafene Wissenschaft ihrer Lethargie, indem er nicht mehr nur die Religion im allgemeinen, sondern die k o n k r e t e n F r ö m m i g k e i t s e r s c h e i n u n g e n e m p i r i s c h zu erforschen unternahm. Es war ein ungeheurer Fortschritt. Allein die allgemeine Psychologie leistete wenig Hilfe, da sie mit dem zentralen Geistesleben wenig anzufangen wußte. Immerhin besaßen Stanley Hall und seine Nachfolger Einsicht genug, um die Annahme eines schaffenden Unbewußten als unerläßlich für das Verständnis der Frömmigkeitsäußerungen anzuerkennen. Die angewandte Methode der Enquête mit Hilfe von Fragebogen verhinderte zwar das tiefere entwicklungsgeschichtliche Erkennen, doch erwies sich die ganze Richtung als höchst empfänglich für neue Anregungen, so daß von ihr noch viel zu erwarten ist.

James, der die Entdeckung des schöpferischen Unbewußten für das größte Ereignis seiner wissenschaftlichen Laufbahn erklärt, drang tiefer als seine Vorgänger in zentrale Probleme ein und erweiterte das Beobachtungsfeld insofern, als er nicht nur einzelne ihn interessierende Fragen aufwarf, sondern auch durch biographische Studien die Fülle der Probleme an sich herantreten ließ. Eine tiefere Exploration einzelner Beobachtungs- und Versuchspersonen war auch ihm nicht gegeben.

Georg Runze wandte seine psychologische Forschung einzelnen religiösen Erscheinungen zu, vor allem dem Jenseitsglauben, wobei ihm die Philologie zu Gevatter stehen sollte. Vorbrodt förderte das Interesse, geriet aber in allerlei Schematismen, die sich nicht als sonderlich fruchtbar erwiesen; sein größtes Verdienst besteht darin, daß er mit löblichem Eifer darauf ausging, seine Landsleute davon zu unterrichten, daß es außerhalb ihrer Grenzpfähle auch noch religionspsychologische Forschung gebe. In der Vielseitigkeit seiner Interessen, wie im Freisein vom psychologischen Zunftgeist stellt Vorbrodt einen sehr erfreulichen Fortschritt dar.

Allein die verdiente Anerkennung blieb leider aus. Seine 1907 gegründete »Zeitschrift für Religionspsychologie« entschlief nach wenig Jahrgängen, obwohl Runze sich in weitherzigster Weise ihrer annahm. Da man ihr wissenschaftliche Unsicherheit vorwarf, vermehrte sich die damals schon stattliche Anzahl von Nothelfern, die durch prinzipielle Abklärungen die Aufgabe der Religionspsychologie und ihrer richtigen Methoden angeben wollten. (Troeltsch 1894, Koch 1896, Paul Drews 1898, Kinast 1900, Flournoy 1903, Girgensohn 1903, Wundt 1905 ff., Scheel 1908, Niebergall 1909, Goldstein 1909, Eckert 1910, Leipoldt 1910, Linwurzky 1910, Lütgert 1910, Wielandt 1910, Frey 1911, Mandel 1911, Mayer 1911, Bauke 1912, Pfenningsdorf 1912, Vorbrodt 1913, Faber 1913, Wobbermin 1913, Stählin 1914, Pariser 1914, Oesterreich 1917, Koepp 1920.)

So prasselte in den letzten Jahren ein Regen deutscher religionspsychologischer Programmschriften auf das Publikum hernieder. Scharenweise kamen sie gelaufen und verkündigten mit magistraler Gebärde: »So müßt ihr Religionspsychologie treiben!« Wollte man aber vernehmen, was diese Herren mit ihrer gepriesenen Methode selber leisteten, so schwiegen sie mit Aus-

nahme von Flournoy und Stählin[1] mäuschenstille, und ihr Verhalten erinnerte beinahe an Meister Jacques' Heft mit dem pompösen Titel und den leeren Blättern in Gottfried Kellers Zürcher Novellen. Wertvolle Leistungen blieben fast ganz aus. Wobbermin stellte der Religionspsychologie als Hauptaufgabe, aus den religiösen Erscheinungen die spezifisch religiösen Motive herauszuarbeiten[2] und mutete ihr damit eine transpsychologische Leistung zu. Für die Erkenntnis der psychologischen Funktionen und ihrer Gesetze in der Religionsbildung schaut dabei nichts heraus. Ebensowenig ist dies der Fall bei Rudolf Ottos schöner Analyse »Das Heilige«[3] und bei Heilers sorgfältig in Gruppen ordnender Untersuchung über das Gebet[4].

Es bedeutet daher eine eindrucksvolle Überraschung, daß in der Zeit schwerer Papiernot ein Werk von unerhörten Dimensionen der Religionspsychologie gewidmet wird. K. Girgensohn, Professor der Theologie in Greifswald ist es, der den großen Wurf wagte[5]. Er bleibt nicht im Programm stecken, sondern wagt sich in das zu erforschende Gebiet selber hinaus. Dafür gebührt ihm volle Anerkennung, denn das Aufstrecken von Fähnlein, denen nicht das ärmste Trüpplein Mannschaften nachfolgte, fing nachgerade an, komisch, ja langweilig zu wirken.

Die zweite erfreuliche Überraschung bereitete mir Girgensohns angekündigter Vorsatz, das religiöse Erlebnis selber experimentell nach streng psychologischen Grundsätzen zu bearbeiten, und zwar am lebenden Menschen (S. 11). Was uns Analytikern längst selbstverständlich ist, wurde von den übrigen Religionspsychologen bisher vermieden. Die Amerikaner wagten es, wenigstens schriftliche Berichte einzuziehen. Wir erklärten dies längst für unzulänglich und verlangten, daß man sich stunden-, monate-, unter Umständen selbst jahrelang mit religiösen Personen abgebe, um ihre Frömmigkeit zu verstehen. Girgensohn kommt unserer Forderung ein Stück weit entgegen.

---

[1] Stählin: Experimentelle Untersuchungen über Sprachpsychologie und Religionspsychologie. Archiv für Religionspsychologie. I. S. 117—194.

[2] Wobbermin: Religionspsychologische Arbeit und systematische Theologie. Archiv für Religionspsychologie. Bd. II/III. S. 202.

[3] Otto: Das Heilige. 7. Aufl. Breslau 1922.

[4] Heiler: Das Gebet. 1918.

[5] K. Girgensohn: Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. S. Hirzel. Leipzig. 712 Seiten.

Nimmt man hinzu, daß er sogar eine experimentelle Methode fordert, die bis zur analytischen Auffindung von unklar geahntem Material vordringt (S. 20), so gerät man in freudige Erregung. Endlich einmal einer, der von der landesüblichen Höllenangst vor den Tatsachen frei zu werden und aus den obskuren Gängen der Bücherwürmer ins wirkliche Leben zu gelangen trachtet! Man wird einem Gelehrten, der so mutig neue Bahnen betritt, mit aufrichtiger Sympathie nachfolgen.

Leider aber bleiben schmerzliche Enttäuschungen nicht erspart. In dieser Zeitschrift sei hingewiesen auf die grundfalsche Beurteilung der Psychoanalyse, hernach auf die direkte religionspsychologische Arbeit.

I. Girgensohns Stellung zur Psychoanalyse.

Es ist nicht uninteressant, zu vernehmen, wie es Girgensohn mit der Psychoanalyse erging. Mein Aufsatz über »Psychoanalytische Seelsorge« in den »Protestantischen Monatsheften« gab ihm 1909 den letzten Anstoß zum Studium analytischer Schriften (S. 20). Hören wir ihn selbst: »Nach der Meinung Freuds und seiner Anhänger entschleiert die Psychoanalyse die letzten (!) Geheimnisse des Seelenlebens und deckt seine verborgensten Wurzeln im Unbewußten auf. Es kam also nur darauf an, die Richtigkeit der Ansichten Freuds und die Brauchbarkeit seiner Methode praktisch zu erproben. Die ersten Versuche verliefen durchaus ermutigend. Besonders glänzend verlief eine Traumanalyse, in der es mir gelang, dem Analysierten die Gedanken richtig anzugeben, mit denen er sich zu Bett gelegt hatte, obgleich er sie mir nicht erzählt hatte. Einige kleine Proben, die ich an mir selber unternahm, indem ich einige religiöse Texte las und dann frei aufsteigen ließ, was mir gerade einfiel, und das Eingefallene protokollierte, ergaben ebenfalls recht merkwürdige Resultate, die zum weiteren Experimentieren lockten. Freuds Sexualtheorie stand ich freilich schon damals skeptisch gegenüber, obgleich ich auch in meinen wenigen Versuchen einige Belege dafür hatte, wie rasch die Assoziation in die sexuelle Sphäre hinüberspringen kann, wenn man ihr diesen Weg nicht abschneidet. Mein Interesse galt aber überhaupt zunächst weniger den Resultaten Freuds als seiner Methode . . .

Und zunächst sprach alles für die Methode. So schien sich denn auf diesem Wege die Möglichkeit zu eröffnen, zu einer wissenschaftlichen Religionspsychologie zu gelangen. Die äußeren Umstände brachten es mit sich, daß ich nicht allzuviel Zeit hatte, diese Fährte intensiv zu verfolgen. Im Winter 1909/10 stieß ich auf eine andere Spur, die mir mindestens ebensoviel Interesse abgewann.« E. Dürr wies ihn auf die Psychologie des Kreises, aus dem Narziß Ach hervorgegangen war, und hier glaubte er nun eine fruchtbarere Forschungsbasis zu finden.

Er, der keine Zeit hatte, die Psychoanalyse genauer zu studieren, die schon bei den ersten Versuchen so »glänzende« Resultate geliefert hatte und »für die zunächst alles zu sprechen schien«, hatte nun plötzlich Zeit, sich für ein Semester nach Bonn zu begeben und dort die Psychologie Külpes an Ort und Stelle zu studieren. Dagegen ist gewiß nichts einzuwenden. Eine drollige Ironie spricht nur aus dem Umstand, daß es gerade Dürr war, der ihn von der Psychoanalyse entfernte. Denn gerade der spätere Psychologe der Berner Universität war es doch bekanntlich, der aus entschiedener Gegnerschaft gegen die Psychoanalyse zu entschiedener und man kann wohl sagen begeisterter Anhängerschaft überging. Und wie kam es? Girgensohn hatte, als es sich um ein tieferes Eindringen in die psychoanalytische Arbeit handelte, plötzlich keine Zeit mehr dazu. Ernst Dürr aber, der gegen mich geschrieben hatte, nahm sofort meine Einladung an, mit mir zusammen Versuche anzustellen und kam aus Bern zu mir herüber. In sorgfältigen Untersuchungen, die auch mir zum bleibenden Gewinn wurden, sparten wir nicht die ätzendsten Scheidewasser schärfster Kritik. Und das Ende war, daß Dürr die Haltlosigkeit seiner bisher vertretenen Dispositionspsychologie einsah und nicht nur die Tatsache eines unbewußten Schaffens, sondern auch die Möglichkeit seiner Enthüllung mit Hilfe des Freudschen Verfahrens rundweg erkannte (vgl. meinen Aufsatz »Prof. Dr. Ernst Dürr und seine Stellung zur Psychoanalyse«, Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse. I. Jahrgang. 1913. S. 18–24). Allein hier steckt der Unterschied zwischen beiden Forschern: Dürr läßt sich die Tatsachen demonstrieren und Girgensohn – hat keine Zeit, wo intensivere Arbeit nötig gewesen wäre!

Dies wird man ihm gewiß nicht übelnehmen. Aber dann sollte er auch nicht Zeit haben, über die Psychoanalyse, die er

nur höchst ungenügend kennt, ein kritisches Urteil abzugeben. Nicht einmal die wichtigsten Werke Freuds sind ihm bekannt, von den neueren religionspsychologischen Arbeiten seiner Nachfolger gar nicht zu reden!

Dennoch fühlt er sich bewogen, über ihn zu urteilen, wobei er leider den Tatsachen und psychoanalytischen Theorien nicht gerecht wird. Anerkennung will er Freud nicht vorenthalten; so will er ihm zeitlebens dankbar dafür bleiben, daß er ihm half, seine Aufmerksamkeit von den Vordergrunderscheinungen des Seelenlebens stärker zu den »unbewußten« Gedanken und Wünschen zu leiten (S. 23), und läßt gelten, daß in Freuds Einzelerkenntnissen viel Wahres stecken »möge«. Ich hätte aber viel lieber gesehen, wenn Girgensohn seine Gesinnungstüchtigkeit nicht durch eine solche Dankbarkeit, sondern durch gediegene Sachlichkeit bewiesen hätte. Es nimmt sich nicht gut aus, von Dankbarkeit zu reden und in der oberflächlichsten, um nicht mehr zu sagen, Weise über einen Gegner zu reden.

Bevor ich auf direkte Entstellungen eingehe, setze ich mich mit Girgensohns methodischen Einwänden auseinander.

»Erstens setzt sich die Psychoanalyse mit erstaunlicher Kühnheit über alle Grenzen der Fähigkeit zur korrekten Wiedergabe hinweg, die sich bei sorgfältigerer Protokollierung immer wieder zeigen. Schon nach wenigen Minuten fehlt manchmal das Wichtigste. Die Anhänger der Psychoanalyse aber protokollieren wohlgemut nach Stunden, Tagen, Wochen oder Jahren, wie es gerade kommt. Dabei ist man natürlich viel weniger durch die Tatsachen gebunden als bei anderen Methoden.« (S. 24.) Ein seltsamer Vorwurf! Zunächst ist die Art der Protokollführung bei verschiedenen Analytikern und auch bei verschiedener Problemstellung verschieden. Ich rede zunächst von der mir am besten bekannten Art analytischer Protokollierung, der meinigen. Ich stenographiere so ziemlich jedes Wort, während Girgensohn der Stenographie nicht kundig ist, daher dem freien Fluß der seinen Beobachtungspersonen (= Bb) abgewonnenen Vorstellungen, den er selber rühmt (S. 582), jeden Augenblick Einhalt gebieten muß, um mit dem Schreiben nachzukommen. Wo steckt da der Vorteil? Ebenso kann Girgensohn die Leute nie frei reden lassen, immer wieder unterbricht er sie mit Fragen, die den freien Vorstellungslauf schädigen; nicht einmal einen Traum kann er sich erzählen lassen, ohne mit seinen

Fragen dazwischen zu fahren! Nach jedem Satz gewinnt die Beobachtungsperson Zeit zu Reflexionen und Stilisierungen, die das, worauf es dem Analytiker ankommt, den freien Vorstellungsablauf, verpfuschen. Was Girgensohn wünscht, kann man am Schluß der Einholung des nötigen Einfallsmaterials nachholen und tut es auch, wenn man es für seine Zwecke nötig hat. Wir zeichnen sehr viel mehr, als Girgensohn auf: Stockungen, kleine Bewegungen, Tonfall, Erröten usw., scheinbare Bagatellen, die als Symptome unbewußter Regungen doch sehr wichtig sind. — Wo ist da mehr Gründlichkeit?

Und was den Vorwurf anbetrifft, man sei bei einfachem Nachschreiben nicht an die Tatsachen gebunden, so frage ich: Ist denn nicht jedes Wort, das der Analysand redet, eine Tatsache, nämlich eine seelische Tatsache, und sind nicht solche frei produzierte Tatsachen gerade das, worauf es ankommt? Lügt der Analysand, so ist auch die Lüge eine Tatsache, vielleicht viel wertvoller als hundert wirklichkeitsgerechte Aussagen. Und was die historische Glaubwürdigkeit anbetrifft, so weiß jeder, der etwas von der Sache versteht, daß man sie gerade durch das analytische Verfahren viel sicherer gewinnt, als nach der Examiniermethode Girgensohns. Wie manchen Simulanten haben wir überführt! Aber auch äußere Erkundigungen kann der Analytiker unter Umständen so gut wie Girgensohn einholen.

Der zweite Vorwurf betrifft die »grobe assoziationspsychologische Schablone«, die alle feineren psychischen Vorgänge unbemerkt durch ihr Sieb fallen lasse (S. 24). Der Einwand ist so zu verstehen, als fuße die Psychoanalyse auf jener Assoziationspsychologie, welche die schöpferischen Willenskräfte in der Vorstellungsverknüpfung leugnet, und gehört damit unter die später zu besprechenden Entstellungen der analytischen Theorie. Richtig ist dagegen, daß der Analytiker gewöhnlich nicht auf jene minutiösen, kaum bemerklichen Unterschiede des psychischen Inventars ausgeht, auf die es Girgensohn in seinem Buche abgesehen hat. Ich sehe aber durchaus nicht ein, warum man das Freudsche Verfahren nicht auch einmal zu theoretischen Zwecken auf solche funktionelle Finessen einstellen könnte. In der Regel haben wir es jedoch mit unendlich viel wichtigeren Dingen zu tun. Der größte Feind der Religionspsychologie ist in meinen Augen das Mückensieben und Kameleverschlucken, und Girgensohn

hat mich in dieser Überzeugung kein bißchen erschüttern können.

Die feineren Übergänge und Zusammenhänge sollen bei der psychoanalytischen Arbeit übersehen werden, so daß kühne Hypothesen die Lücke falsch überbrücken (S. 24). Warum nicht, wenn man stümpert? Allein wer auch nur etwas von der analytischen Arbeit weiß, muß zugeben, daß der Analytiker unendlich viel vorsichtiger zu Werke geht, als Girgensohn mit seinem Verfahren. Auf der einen Seite redet dieser verächtlich von der monate- und jahrelangen analytischen Arbeit, die der Ergründung einer religiösen Persönlichkeit zugewandt ist. Oft arbeiten wir viele Stunden lang an ein und demselben Traum herum und fordern in angestrengtester Arbeit freie Einfälle heraus, während Girgensohn nach seinen Protokollen von Blume zu Blume huscht und alles Mögliche zu tun scheint, um nur ja hübsch an der Oberfläche zu bleiben und sich die tieferen Zusammenhänge zu verbergen. Gegenüber der Sorgfalt, mit der eine richtige Analyse die Zusammenhänge und Übergänge aufsucht, ist die Untersuchung Girgensohns von wahrhaft verblüffender Oberflächlichkeit.

Damit ist auch eine weitere Anschuldigung angeschnitten: »Die analysierte Person muß die härtesten Stürme aufdringlichster Suggestion aushalten, bis sie sich schließlich in ihr Schicksal ergibt, alle Widerstände überwindet und das aussagt, was die Analysierenden zu hören wünschen« (S. 24). Hätte Girgensohn so viel Zeit gehabt, die wirkliche Analyse zu beobachten, als er sich Zeit nimmt, über sie zu Gericht zu sitzen, so hättte er dies nicht geschrieben. Was Girgensohn der Psychoanalyse vorwirft, ist just das, was sie als schweren Fehler bekämpft.

Übrigens hat unser Gegner selbst, wie er eingesteht, Reste psychoanalytischer Technik beibehalten, indem er nach Abschluß seines Bewertungsverfahrens, über das noch zu reden ist, freie Einfälle einholte und protokollierte (S. 30). Der Ertrag wird als ergiebig bezeichnet, insofern undeutlich gewordene oder vergessene Prozesse erinnert wurden, oder frühere Determinanten, die nicht klar erkennbar waren, aufstiegen. Allein diese Ergiebigkeit ist begrenzt, indem die Assoziationen ins Uferlose entgleiten oder durch »ganz zufällige Verbindungslinien in große Komplexe hinüberspringen können, die mit der Bewertung des Gedichtes und den

für die Auffassung desselben wesentlichen Komplexen nichts mehr zu tun haben«. Da hätten wir glücklich wieder den großen Gott aus der Maschine, den Zufall! Woher weiß denn Girgensohn, der doch keine Zeit fand, die psychoanalytischen Theorien gründlicher nachzuprüfen, daß es solche »zufällige Verbindungslinien« gibt? Und wenn diese »zufälligen« Vorstellungen nach dem Eingeständnis unseres Kritikers »in große Komplexe« hinüberleiten, wer sagt denn, daß sie das religiöse Werterlebnis nicht mitbedingten? In der Analyse lernt man doch auf Schritt und Tritt, daß das Einzelerlebnis nur aus seinen Zusammenhängen mit dem übrigen Leben, speziell mit solchen »großen Komplexen« zu verstehen ist. Allein Girgensohn nimmt unbarmherzig die Schere, wenn solche Verbindungsfäden auftauchen; er bleibt bei seiner künstlichen Isolierung, die das Wesen der geistigen Erscheinungen so gründlich verkennt. Über die landläufige Oberflächenpsychologie, die nur mit dem Bewußtsein rechnet, ist er ein winziges Stücklein hinausgekommen; sowie aber das Unbewußte, das er so gerne als Asylum ignorantiae degradiert, seine Tiefe und Breite offenbaren möchte, fährt er mit dem Dogma »Zufall« dazwischen und wirft den Deckel über die Grube, aus der ihm unsympathische Geister entsteigen wollen. Da lobe ich mir Ernst Dürr, der sein Urteil offen hielt, bis er Zeit gefunden hatte, dem seltsamen Zufall, zu dem Girgensohn seine Zuflucht nahm, auf den Zahn zu fühlen!

Daß Freud seine Behauptungen denn doch nicht aus dem Ärmel schüttelt, könnte Girgensohn aus den Bestätigungen ersehen, die ihm bei seinen eigenen elementar-analytischen Versuchen in den Weg traten, so sehr er sich Mühe gab, die Bedingungen psychoanalytischer Forschungen zu zerstören, indem er die Assoziationsbahnen verrammelte. »Ganz ebenso wie bei den Psychoanalysen der Freudschen Schule« sieht er bei Anwendung des mechanischen (?) Aufsteigenlassens »überraschend viele Jugenderinnerungen« auftreten (S. 364). Allein dies läßt ihn kalt, für historische Zusammenhänge hat er kein Interesse, nur das Morphologische ist ihm wichtig und seinen Glauben an »zufällige Verbindungsfäden« möchte er nicht fahren lassen.

So wird es uns auch nicht wundern, daß Girgensohn mit Freuds Libidotheorie nichts anzufangen weiß und sie nicht einmal richtig darzustellen imstande ist. Zuerst wird richtig angegeben,

daß Freud die sexuelle Libido, d. h. die geschlechtliche Erregung, mit vielen krankhaften und den meisten normalen Abläufen des Seelenlebens in Verbindung bringe (S. 414), daß sie sich proteusartig in die verschiedensten Formen wandle, ohne daß es das betreffende Individuum ahne, daß sie bei Zurückdrängung als Angstgefühl den Menschen plage; diesen richtigen Sätzen wird beigefügt, daß die Libido verwandelt und »sublimiert« als schaffende Macht unbewußt »die Produktion des Künstlers und alle großen geistigen und charakterlichen Leistungen« lenke und auch die Religion schaffe (S. 415). Hieran läßt Girgensohn gelten, daß wirklich die körperlichen (sexuellen) Empfindungen weit wichtiger seien, als die Alltagsbeobachtung annehme (S. 415), indem sie die Affekte verstärken und in den höheren geistigen Vorgängen stecken. Auch seien tatsächlich in der Religionsgeschichte sehr oft sexuelle Erregungen als Affektverstärkungen im Zusammenhange mit der Religion benützt worden (S. 416). Sexuelle Enthaltung und sexuelles Ausleben können wirklich eigenartige Beziehungen zur geistigen Produktion haben, allein sie seien einstweilen noch nicht methodisch und allseitig untersucht worden, wiewohl es vielbeachtete Äußerungen hervorragender Menschen hierüber gebe.

Den großen Unterschied zwischen Freuds und seiner Auffassung erblickt Girgensohn darin, daß von ersterem »die Körperempfindung als das Ursprüngliche und bleibende Wesentliche des Vorganges aufgefaßt werde, für das das Höhere nur Verkleidung und Aufputz sei«, während für ihn selbst das Richtunggebende und Lenkende etwas Selbständiges, das Geleitete nur roher Energievorrat und weiter nichts sei (S. 416). Die Anhänger Freuds behaupten, daß unbewußterweise sexuelle Motive der Motor des höheren Geisteslebens seien (S. 418), wobei man also wieder in das unkontrollierbare Asylum ignorantiae des Unbewußten hinabtauche und mit einem schwierigen Begriff von Sublimierung operiere (S. 419). »Zunächst liegen Schwierigkeiten im Begriff der Umwandlung der Sexualempfindungen durch die Sublimierung. Wie weit erstreckt sich die ‚Umwandlung'? Wird die Sexualempfindung wirklich etwas sehr anderes, woran erkennt man dann sicher, daß es nur eine angewandte Sexualempfindung ist und nichts anderes? Warum nennt man es dann überhaupt noch eine ‚Sexualempfindung' und gibt ihm nicht einen ganz anderen Namen?«

»Wandeln sich die Sexualempfindungen selber oder ist dort irgend eine andere richtunggebende Kraft am Werke? Wenn letztere Annahme richtig ist, so können wir ganz überraschend die Freudsche Ansicht in die unsere überführen. Denn dann ist doch die umformende und umwandelnde Funktion das eigentlich dominierende Moment, der eigentliche Schöpfer des geistigen Prozesses« (S. 420). In der Tat ist die Freudsche Psychologie oft ganz nahe an einem energischen Ergreifen und Konstatieren derartiger rein geistiger Faktoren. Freud ist oft ganz nahe daran, zu erkennen: Der Gedanke leitet eigentlich alle psychische Wirklichkeit des höheren Seelenlebens und besitzt eine selbständige Wirklichkeit gegenüber der bloßen Vorstellungsassoziation. Allein wegen seiner grob assoziationspsychologischen Betrachtungsweise verwechselt er immer Bausteine und Baumeister und »bleibt an der Auffassung haften, daß die Sexualempfindung eben als Sexualempfindung sich selber potenziert und sublimiert« (S. 420). Auch Pfister warne davor, Kunst, Religion oder Sittlichkeit nur aus der Libido begreifen zu wollen, aber auch er sei unvorsichtig in der monotonen Ableitung religiöser Vorgänge aus der Libido und dämpfe nicht den fröhlichen Eifer der assoziationspsychologischen Erklärungsmethode (S. 421). Richtig sei, daß die (sexuelle) Organempfindung nur dadurch Baustein des höheren geistigen Lebens werde, daß sie ihre ursprüngliche und selbständige Bedeutung verliere (S. 421). Und so ergibt sich, daß »das eigentliche Geheimnis der Religion nicht in der körperlichen Resonanz des Gefühlslebens zu suchen ist« (S. 422).

Nirgends teilt Girgensohn dem Leser mit, daß Freud den Ausdruck »sexuell« in einem ganz anderen Sprachgebrauche benützt, als gewöhnlich der Fall ist. »Organempfindung« und Freuds »Libido« sind nicht dasselbe; gerade wer so scharf wie Girgensohn Organempfindung und Gefühl auseinanderhält, sollte sich einer solch krassen Verwechslung nicht schuldig machen. Hätte Girgensohn etwas genauer zugesehen, so hätte er schon hier erkannt, wie total falsch seine Ansicht ist, Freud sei der (intellektualistischen) Assoziationspsychologie zugehörig! Wenn je ein strammer Voluntarist gelebt hat, so ist es Freud, der überall vom Triebe ausgeht, ohne bei ihm stehen zu bleiben.

Das Erstaunlichste leistet sich Girgensohn bei der Darstellung der Sublimierung im Sinne Freuds. Ich bin allen Ernstes der Ansicht, daß man den Autor, dessen Gedanken man dar-

stellen und kritisieren möchte, zuerst lesen sollte. Was sagt denn Freud über die Sublimierung? Man kann nicht deutlicher, als er es tat, immer und immer wieder sagen, daß bei ihr »sexuelle Triebkräfte von sexuellen Zielen abgelenkt und auf neue Ziele hingelenkt« werden, daß durch solche Ablenkung mächtige Komponenten für alle kulturellen Leistungen gewonnen werden[1]. Das Aufgeben der Organ- oder Fortpflanzungslust und die Aufnahme eines nicht mehr sexuellen Zieles ist das, was das Wesen der Sublimierung ausmacht[2].

Damit ist doch deutlich genug gesagt, daß Girgensohn Freud gänzlich falsch verstanden hat. Sexualität ist nicht identisch mit Organempfindung, die Sublimierung ist nicht einfach eine Transformation der Geschlechtlichkeit, sondern birgt immer eine Energieabgabe an andere, asexuelle Funktionen in sich. Daß Freud den Sexualtrieben eine Summe von »Ichtrieben« gegenüberstellt, die doch auch eine große Aufgabe zu erfüllen haben, verschweigt Girgensohn. Daß die Sexualität von sich aus und aus eigener Machtvollkommenheit asexuelle Bahnen einschlage, hat Freud nie behauptet.

Ich verzeihe Girgensohn gerne, daß er mir monotone Ableitung religiöser Vorgänge aus der Libido und fröhlichen Eifer in der assoziationspsychologischen Erklärungsmethode vorwirft, während jeder, der meine Schriften einigermaßen kennt, wissen müßte, daß ich gerade diese beiden Manieren aufs eifrigste bekämpfte. Es wäre mir unmöglich, deutlicher, als ich es tat, zu betonen, daß sogar bei der Elevation eine Menge asexueller Materialien aufgenommen werden, daß die Sublimierung stets eine Verbindung mit andersartigen Geistesfunktionen darstelle, und wo vielleicht ein Autor meinte, durch den Nachweis einer Betätigung des Schautriebes, der Ödipusbindung etc. in einem höheren Geistesprodukt schon eine Ableitung aus dergleichen Elementen allein vollziehen zu können (es ist ja allerdings schon vorgekommen, doch nie bei Freud), da habe ich davor gewarnt. Ebenso kann man die Mitwirkung des Willens schon bei einfachen Reaktionen und überhaupt die schöpferische Natur des Geistes kaum viel stärker betonen, als ich es tat.

Daß mir Girgensohn die Gedanken anhängt, die ich aufs entschiedenste bekämpfe, wie gesagt, ich verzeihe es ihm gerne.

[1] Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. 2. Aufl. S. 39.
[2] Freud: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. 1. Aufl. S. 398.

Aber daß er Freuds prachtvolle Schöpfung, die Sublimierungslehre, die in meinen Augen eine unschätzbare biologische Basis des ethischen Idealismus einschließt, so schmählich mißhandelt, ist eigentlich unverzeihlich. Ich leugne gar nicht, daß Freud den »Sexualtrieb«, der dem Arterhaltungstrieb entspricht, auch in den höchsten Geistesfunktionen aktiv denkt. Aber wer könnte es denn leugnen? Ist denn der Geist nichts als eine automatische Kommode, die bald die eine, bald die andere Schublade öffnet? Soll man die alte Vermögenspsychologie aus dem Grabe hervorholen? Wäre das Christentum verunehrt, wenn auch in ihm der Trieb der Arterhaltung neben anderen, höheren Rücksichten mitwirkte?

Girgensohns Irrtum ist wiederum nur dadurch erklärlich, daß ihm die organischen Zusammenhänge des Geisteslebens verborgen sind. Es ist nicht der Zeitmangel, sondern, wie er selbst zugibt, die Rücksicht auf das Schamgefühl seiner Versuchspersonen, was ihn verhindert, tiefer in die Verästelungen der Geschlechtlichkeit zu blicken. Hätte er, wie unsereiner, auch mit kranken Menschen zu tun, die an religiösen und sexuellen Abnormitäten zugleich schwer leiden und vielleicht vom Untergang bedroht sind, so wäre er besser belehrt.

Auffallenderweise hält Girgensohn Gespräche über sexuelle Intimitäten für heilsam. »Mit allem Vorbehalt, der dem Nichtmediziner auf diesem schwierigen Gebiete gebührt, glaube ich doch nicht ohne Grund die Meinung haben zu dürfen, daß ich mir die beruhigenden und heilenden Wirkungen aus dem Glauben an die neue sexuelle Deutung und aus der detaillierten und ruhigen Durchsprechung der beängstigenden Vorstellungen gut verständlich machen kann, auch wenn das sexuelle Moment in Wirklichkeit gar nicht die Bedeutung gehabt hat, die Freuds Anhänger ihm beilegen . . . Der Hypochonder ist in dem Augenblicke geheilt, wo es ihm gelingt, eine harmlose Deutung seiner Beschwerden glaubhaft zu machen und dadurch eine Ignorierung seiner vermeintlichen Krankheit zu bewirken. Das heilende Moment wird also einerseits in der Zerstörung der wahrhaften Deutungen durch die sehr ausgiebige Besprechung . . ., anderseits in der starken Glauben weckenden Suggestion . . . gesucht werden dürfen. Ich glaube, daß so ziemlich jede detaillierte seelsorgerliche Aussprache, wenn sie nur dazu bringt, alles vom Herzen herunterzureden, auch das längst Vergessene, wenn es wieder aufsteigt, und auch so ziemlich jede andere Suggestion einer harmlosen Bedeutung, sofern sie

nur beim Patienten Glauben findet, dieselben Heilerfolge erzielen würde« (S. 419).

Eine gründlichere Verkennung des Sachverhaltes kann ich mir nicht leicht denken. Wer sich mit Psychoanalyse befaßte, weiß nur allzu gut, daß falsche Deutungen, wenn sie auch noch so autoritativ aufgeredet werden, in schwierigeren Fällen nicht das Geringste helfen. Oft glauben Patient und Analytiker, die richtige und maßgebende Deutung eines Symptoms gefunden zu haben, allein der Heilerfolg bleibt aus, bis die richtige Deutung gewonnen ist, während umgekehrt eine Deutung, die weniger wichtig schien und sogar nicht einmal fest angenommen wurde, plötzlich den Riegel der Krankheit entfernt. Daß der Hypochonder geheilt sei, wenn man ihm eine harmlose Deutung seiner Beschwerden glaubhaft machte, trifft keineswegs zu. Es gibt sehr verschiedene Formen von Hypochondrie, die den mannigfachsten Krankheiten zugehören kann. Girgensohn beachtet nicht einmal den elementaren Unterschied zwischen Zwangs- und Wahnvorstellungen! Einem zwangsneurotischen Hypochonder kann man gewöhnlich mit Leichtigkeit klar machen, daß sein Leiden nur eingebildet sei, aber so bestimmt er es glaubt, so ändert bei schwerer Triebverklemmung diese Einsicht doch kein bißchen an seiner Hypochondrie. Einem manisch-depressiven oder schizophrenen Hypochonder glaubhaft machen wollen, seine Beschwerden seien harmlos oder gar nicht vorhanden, wird jeder hübsch bleiben lassen, der diese Kranken kennt. Bringt man einen angstneurotischen Hypochonder, der aus einer belanglosen Erscheinung seines Körpers eine schreckliche Sache macht, auf die Gewißheit, sein Übel habe nichts zu bedeuten, so kann die Hypochondrie schwinden, aber wenn die verklemmten Triebe keinen anderen Ausweg finden, tritt nur ein anderer Angstzustand ein und der Teufel ist vielleicht durch Beelzebub ausgetrieben. Für die meisten schweren Hypochonder ist Girgensohns Rezept ebenso weise wie der Satz: Der Einbeinige ist gesund, sobald er wieder auf beiden Beinen herumspringen kann. Vom Wesen der analytischen Therapie hat Girgensohn keine Ahnung. Die Begriffe der Verdrängung, des Widerstands, der Beziehungssetzung, der Übertragung usw. sind ihm augenscheinlich unbekannt, sonst könnte er unmöglich so reden, wie er es tut. Er gibt sich auch Mühe, der tieferen Untersuchung aus dem Wege zu gehen. Es ist doch viel bequemer, sich die Heilung nach einem einfachen kleinen

Privatschema zurechtzulegen, die Tatsachen zu ignorieren — und über den wissenschaftlichen Gegner recht tüchtig vom Leder zu ziehen!

Alles in allem: Girgensohn versteht von der Psychoanalyse so viel wie nichts. Gelesen hat er von Freud und seinen Nachfolgern offenbar sehr wenig; sogar Flournoys klassische »Mystique moderne« ist ihm unbekannt, sonst könnte er nicht diesen großen Forscher, der in reifen Jahren die Grundgedanken der Psychoanalyse annahm, den amerikanischen Religionspsychologen beirechnen (S. 17), von denen er sich toto coelo unterscheidet. Gesehen von der psychoanalytischen Arbeit hat er noch weniger; über elementare Versuche, die allerlei Bestätigungen und hohe Erwartungen eintrugen, kam er nicht hinaus, da ihm plötzlich — die Zeit fehlte. Die Zeit reichte jedoch völlig zu recht verständnisloser Entstellung und Verkleinerung der psychoanalytischen Arbeit und zu ungeheuer zeitverschlingenden Untersuchungen, denen wir uns nunmehr zuwenden wollen.

II. Die religionspsychologischen Untersuchungen Girgensohns.

Erinnern wir uns zuerst noch einmal, daß Girgensohn abgesehen von den analytischen Religionspsychologen und nach dem sehr bescheiden und vorsichtig auftretenden W. Stählin der erste war, der sich an direkte religionspsychologische Forschung am lebenden Menschen heranwagte, ja daß er sogar auf verborgene Determinanten ausging. Mag er dabei den maßgebenden Begriff des Unbewußten noch so sehr verkennen, und mag sein Anleihen bei der Psychoanalyse noch so bescheiden ausgefallen sein, es bleiben Fortschritte gegenüber der bisherigen Religionspsychologie bestehen. Girgensohn ist dem Anspruch auf Empirie der Religionspsychologie eine Strecke weit näher gekommen, als alle seine Vorgänger mit Ausnahme der Psychoanalytiker, die freilich schon seit länger als einem Jahrzehnt die Erfahrung unendlich viel gründlicher zu Rate ziehen als Girgensohn.

Das Verfahren, das Girgensohn bei seinen Untersuchungen anwendet, ist ungefähr das folgende: Der Beobachtungsperson, die durch etwa dreistündige Experimente vorbereitet war (S. 26 f.), wurden ihr unbekannte religiöse Gedichte vorgelegt mit der Instruktion, sie möglichst natürlich und ungezwungen zu lesen, aber

in der Absicht, sie zu bewerten ⟨S. 28⟩ und ohne die Lektüre zu wiederholen ⟨S. 29⟩. Die Lektüre mußte in einem Zuge vor sich gehen, in beliebigem Tempo, ohne zu hasten und mit Bewilligung kleiner Besinnungspausen. Hierauf wurde ein Bericht über das Erlebnis bei der Lektüre erbeten ⟨S. 29⟩. Dann ließ Girgensohn die Gedichte nochmals durchlesen, worauf den schon besprochenen frei aufsteigenden Vorstellungen ein kleiner Raum gewährt wurde ⟨S. 30⟩. Allmählich wurde dieser Rest Freudscher Technik auf gewisse Fälle eingeschränkt, die Girgensohn genauer beschreibt.

Nachdem sieben Gedichte von den ersten Beobachtungspersonen so behandelt worden waren, wurden für die Fortsetzung nur noch solche Gedichte gewählt, welche die allgemeinsten formalen Eigenschaften des Glaubenslebens erkennen lassen ⟨S. 31⟩, und zwar im ganzen ihrer einundzwanzig. Ferner wurde eine zweite Unterredung hinzugefügt, welche zu einer Aussprache über die letzten Grundlagen der Glaubensgewißheit veranlassen sollte ⟨S. 32⟩. Dabei wurde teils direkt gefragt, teils ein fingierter Angriff auf die Position der Beobachtungsperson unternommen. In einer dritten beigefügten Unterredung sollte sie den Begriff des Vertrauens klären; Girgensohn ließ seine Beobachtungspersonen in Gedanken Personen vorstellen, denen sie vertrauten, und verlangte nun eine Angabe der einzelnen Elemente und Beziehungen des Vertrauens an der Hand des konkreten Materials. Dieser Teil wurde zwischen die Gedichte Nr. 17 und 18 eingeschoben. Endlich sollten Denkversuche angestellt werden, wobei über eine Anzahl von Katechismusbegriffen nur so nachgedacht werden sollte, wie es seinerzeit beim Unterricht der Schule geschehen mußte, oder wie es bei abstrakt theoretischem Disput geschieht ⟨S. 32⟩. War dies geschehen, so mußte ein Zeichen gegeben werden, worauf der Bericht über das Erlebnis geliefert wurde; der Versuchsleiter stoppte, wenn es die Rücksicht auf Brauchbarkeit des Protokolls als wünschbar erscheinen ließ.

Endlich folgte zur Kontrolle und Ergänzung wiederholte Lektüre einzelner Gedichte, zu denen einige Gesangbuchverse kamen, die die Versuchsperson im Vorversuch als beliebt oder unbeliebt bezeichnet hatte.

Dieses komplizierte Verfahren erheischte durchschnittlich dreißig gemeinsame Sitzungen »von recht verschiedener Länge«. Meist arbeitete Girgensohn mit je drei Versuchspersonen gleichzeitig ⟨S. 33⟩.

Alle Versuche nahmen etwa fünf Vierteljahre in Anspruch, ihre Verarbeitung etwa ein Jahrzehnt. Gearbeitet wurde mit vierzehn Beobachtungspersonen, deren Protokolle zirka 700 Druckseiten füllen würden. Jedoch blieben im vorliegenden Bande nur die Protokolle der ersten fünf Versuchspersonen fast ganz unangetastet ⟨VII⟩.

Diese abgekürzte Darstellung genügt für unsere Zwecke. Dem Kritiker fällt zuerst auf, wie einseitig Girgensohn, der doch den Aufbau des ganzen religiösen Erlebens untersuchen will, schon bei der Auswahl seiner als Reizmittel dienenden Gedichte vorging. Sehr viele Gebiete religiösen Erlebens sind übergangen, dafür andere wiederholt vertreten, was ich als schweren Mangel betrachte. Anerkennung verdient dagegen, daß er poetisch hochwertige neben solchen des bedenklichsten Niveaus benützt, z. B. Verse, wie:

»O selig der Stunden, die Jesus uns schenkt,
Da man nur der Wunden des Lammes gedenkt!«

Ob C. F. Meyers herrliche Dichtung »In Harmesnächten« wirklich den Beobachtungspersonen allen unbekannt war, möchte ich bezweifeln.

Der Auftrag, dem Versuchsleiter nach der Lektüre des Gedichtes über den Wert des Gelesenen Aufschluß zu geben, ist einem unbefangenen religiösen Erleben sicherlich nicht förderlich, besonders wenn es erst noch in Gegenwart anderer Personen geschehen soll. Niemand kann leugnen, daß da die Gefahr, schön, fromm, geistreich reden zu wollen, eine Störung bedeuten kann. Wahres religiöses Erleben ist Sache der Freiheit; auf Kommando und in Gegenwart mehrerer anderer sich über sein Innerstes aussprechen zu sollen, ergibt eine fatale Einstellung, wenn ich auch nicht bestreiten will, daß auch bei ihr ein gewisses religiöses Erleben möglich ist. Es ist bedauerlich, daß Girgensohn die Bedingungen seiner Versuche durch Zuziehung von Drittpersonen verschlechterte.

Ferner werden religiöse und theologische Erlebnisse durcheinandergemengt. Über die Grundlagen der Glaubensgewißheit sich aussprechen oder über Katechismusbegriffe abstrakt-theoretisch nachsinnen, hat mit Untersuchung des religiösen Erlebens nicht viel zu tun. Ferner sind es doch höchst heterogene Dinge, über Begriffe nachzudenken, wie seinerzeit in der Schule, und wie bei

einem theoretischen Disput. »Experiment« kann man die theologische Diskussion kaum mehr nennen.

Vorstellung von Personen, die unser Vertrauen genießen, ergibt noch lange nicht die Merkmale des religiösen Vertrauens.

Das Beobachtungsmaterial Girgensohns ist in den Augen erfahrener Analytiker von außerordentlicher Kärglichkeit. Was sind die vierzehn Versuchspersonen gegenüber den hunderten, mit denen wir es im Lauf der Jahre zu tun haben? Und was bedeuten die dreißig längeren und kürzeren Sitzungen im Vergleich zu den Besprechungen, die eine gründliche und schwierige Psychoanalyse dauert? Die 700 Druckseiten, die Girgensohns Protokolle beanspruchen, bilden ein mehr als bescheidenes Häuflein gegenüber den vielen Stößen von Protokollen, die sich in unsern Schränken anzuhäufen pflegen. Dafür brächten wir es auch nicht über uns, nach fünfvierteljähriger Arbeit unsere Sammlung von Erfahrungsmaterial einzustellen und ein Jahrzehnt lang über dem Gefundenen zu brüten. Ich bekenne, daß mir fast jeder Tag neuen religionspsychologischen Erfahrungsstoff zuträgt. Freilich ist es großenteils die Not unsrer Klienten, die uns zu solcher Empirie zwingt. Ob das enge Zirkelchen Girgensohns, oder der unendlich große, sich stets erweiternde Erfahrungskreis des Psychoanalytikers dem Postulat der Empirie besser entspricht, dürfte unschwer zu entscheiden sein. Schon jetzt kann ich meine Überzeugung nicht unterdrücken, daß die winzigen Segmente religiösen Erlebens, die Girgensohn einzog und durch Einführung bedenklicher Fehlerquellen teilweise entwertete, in Anbetracht des weitläufigen Gegenstandes von einer geradezu kläglichen Armseligkeit sind. Wir werden noch sehen, wie bitter sich dieser Mangel einer großzügigen empirischen Fundamentierung rächt.

Folgen wir nun dem Gang der Untersuchung!

Ein erster Hauptteil liefert die allgemeine psychologische Grundlegung: Die Mannigfaltigkeit des Gefühlslebens (S. 125–382). Wieder einmal wird der Leser durch das Labyrinth geführt, das die Psychologie gebaut hat. In vorzüglich klarer Darstellung pilgert Girgensohn durch das Chaos der Gefühlstheorien, und was man in den Lehrbüchern so und so oft gelesen hat, muß man auch in dieser Monographie wieder einmal auskosten. Ich konnte ein Gefühl der Wehmut nicht los werden. Als ich vor dreißig Jahren mein Studium der Psychologie begann, war die Verwirrung der psychologischen Hauptbegriffe schon recht ansehn-

lich. Allein die experimentelle Richtung erklärte mit Emphase: »Bisher fehlte die Exaktheit, jetzt aber hat die Zeit der Anarchie ein Ende, jetzt kommen wir und schaffen Ordnung und Einhelligkeit!« Ach, und jetzt? Ein Menschenalter ist vorübergerauscht, und die Konfusion ist um ein Erkleckliches angewachsen! Es scheint zum guten Ton zu gehören, daß jeder, der nicht als Epigone und Nachtreter verschrieen werden will, womöglich sein eigenes Theoriechen in die Welt hinauswirft und das Durcheinander noch ein klein wenig vermehrt: Immer neue Begriffsvögelchen flattern umher und geben sich als neue Spezies, sieht man genauer zu, so sind es doch immer dieselben bekannten Arten, kaum daß ein paar neue Federchen aufgeklebt sind. Im Grunde ist man trotz der vielgepriesenen Exaktheit der Experimentalpsychologie keinen Zoll vorwärts gekommen, wennschon jeder Begriffsfabrikant meint, ihm sei nun endlich des Rätsels richtige Lösung gelungen. Gegen diese Begriffsgaukeleien wäre nichts einzuwenden, wenn nur nicht das Mückensieben eine so gefährliche Gegenseite aufwiese. Jeder muß sich Klarheit für seinen intellektuellen Bedarf und zur Verständigung mit andern verschaffen. Aber schrecklich ist es für den Leser, in jedem Falle wieder den Rattenschwanz von Theorien durchgehechelt zu bekommen. Man denke: Bei jeder kunst-, rechts-, kultur-, wissenschaftspsychologischen Monographie sich erst durch das wilde Gestrüpp der Begriffsklärung durcharbeiten – brr! Und nicht jeder Darsteller weiß durch ausgezeichnete Klarheit den Zugang so sehr zu erleichtern, wie Girgensohn, der ein ganz ungewöhnliches didaktisches Talent besitzt.

Am Ende gelangt der Verfasser glücklich dahin, sich zunächst mit gutem Gewissen ganz einfach unbefangen auf den Standpunkt der Alltags- und Popularpsychologie zu stellen (S. 148), um dann aber in seinen Protokollen bei jeder Aussage zu prüfen, welche Funktion die Beobachtungsperson im Auge hatte. Und nun werden die entsetzlich weitläufigen Mitteilungen säuberlich in die vielen Schächtelchen verpackt, und ich konnte das Mitleid mit dem armen Experimentator nicht los werden. Wie viele schöne Stunden seines Lebens hat der Ärmste auf diese trostlose Arbeit, die ich keinem Kuli zumuten würde, verwandt! Und das Ergebnis? Es ist wahrhaft erschütternd! »Überblicken wir das über den funktionellen Gefühlsbegriff Gesagte, so sehen wir, wie rundweg sämtliche Funktionen des Ichbewußtseins, sofern sie als unmittelbares Erlebnis

des Ich charakterisiert werden sollen, für die Terminologie unserer Versuchspersonen unter den Gefühlsbegriff fallen können« ⟨S. 225⟩. Und um diese Selbstverständlichkeit, diese banale Selbstverständlichkeit, die in ein paar Sätzen und Belegen hinreichend hätte dargetan werden können, zu gewinnen, war die peinliche Wüstenwanderung notwendig? Denkt Girgensohn denn nicht daran, daß das menschliche Leben kurz bemessen ist, und daß man auch auf die Lebensdauer seiner Mitmenschen Rücksicht zu nehmen hat?

Noch nicht genug des grausamen Spiels: Mit dieser trivialen Erkenntnis, die jeder Kenner des deutschen Sprachgebrauchs von vornherein annahm, sind wir immer noch nicht beim Thema, nämlich beim Aufbau des religiösen Erlebens, angelangt, sondern erst bei der Grundlegung, die der psychologischen Arbeit vorauszugehen hat. Aber die »Grundlegung« ist noch lange nicht beendigt! Zuerst muß nach dem funktionellen noch der inhaltliche Gefühlsbegriff bereinigt werden, was auch wieder 116 Seiten kostet. Das Papier ist ja, wie man sieht, vorhanden, man kann es sich leisten! Zuerst wird untersucht, wie in den Aussagen der Versuchspersonen organische Vorgänge als Komponenten des Gefühlslebens repräsentiert seien ⟨S. 226⟩. Nach sorgfältigen Rubrizierungen, die trotz des kleinen Beobachtungsmateriales ziemlich reichhaltig ausfallen, gelangt Girgensohn zu der wiederum weltbewegenden Entdeckung: »Für den psychologisch ungeschulten Beobachter sind Organempfindungen und Gefühle in weitem Umfang identische Größen« ⟨S. 243⟩. Wer wußte dies nicht zum voraus? Armer Autor! Arme Leser!

Es folgt eine überreiche Ausführung über die Anordnung des psychischen Erlebens in einem imaginären Bewußtseinsraum ⟨S. 243–274⟩, wobei sich ergibt, daß auch hier kein Unterschied vom sonstigen Erleben vorhanden sei. Anschließend kommen Organempfindungen als symbolische Repräsentanten geistiger Vorgänge zur Sprache ⟨S. 274–285⟩, ein für den Analytiker, der diese Phänomene oft in abnormer Aufbauschung zu sehen bekommt und sie auf ihren meistens sehr weit verzweigten Ursprung prüfen muß, ganz besonders unzulänglich behandelter Abschnitt.

Über die folgenden, immer noch zur »Grundlegung« gehörigen Abschnitte »Die drei Gefühlspaare Wundts mit besonderer Berücksichtigung von Lust und Unlust« ⟨S. 286–309⟩, »Gedanken als Gefühle« ⟨»Intuitionen«⟩ ⟨S. 309–342⟩ und »Die Reproduktionsgrundlagen des Gefühlslebens« ⟨S. 342–382⟩ gilt, was von den

vorangehenden Erörterungen gesagt ist: Viel Fleiß, anerkennenswerte Klarheit, aber fast lauter Belanglosigkeit, die den Aufbau des religiösen Lebens kaum verständlicher macht.

Nachdem die Mitte des Buches in mancherlei Strapazen bereits überschritten ist, hat die Grundlegung ihr Ende gefunden, und es beginnt im zweiten Hauptteil die Erörterung der »Gefühle im religiösen Erleben«.

Die Lust- und Unlustgefühle des religiösen Lebens werden zuerst klassifiziert (S. 383—405). Als Unlustgefühle treten zutage: 1. Quälendes Leid (S. 384), nämlich Trauer, Wehmut, Elend usw., 2. Schmerzliches Vermissen, 3. Furcht, 4. Selbstverurteilung und Schuldbewußtsein, 5. Haß gegen Gott und Göttliches. Die religiösen Lustzustände werden zerlegt in: 1. Freude und Glück mit dem Bewußtsein der Daseinserhöhung (S. 392), 2. Frieden und Ruhe, 3. Hoffnung und Zuversicht gegenüber der Zukunft, 4. Bewußtsein der Vergebung, Reinheit und sittlichen Rechtschaffenheit, 5. die Liebe. Von dieser Klasseneinteilung, die alle Hauptklassen der Lust-Unlustzustände in der Religion zu umfassen angibt, bemerkt Girgensohn offenherzig, daß er sie erst auf Grund seiner Protokolle habe aufstellen können, indem seine frühere Einteilung nicht so reichhaltig war (S. 399). Wer sich mit dem religiösen Erleben eingehend befaßte, kann seine Verwunderung darüber schwerlich unterdrücken, daß eine derartige Kurzsichtigkeit und Einseitigkeit möglich war. Es gibt doch offenbar noch eine Menge von Lust- und Unlustgefühlen, die in keine der angegebenen Gruppen fällt. Nur weil Girgensohn sich an seine sehr eng begrenzten Versuche hielt, konnte es ihm verborgen bleiben. Seine Aufzählung kann mit größter Leichtigkeit ergänzt werden. Ich nenne z. B. die Bewunderung der göttlichen Größe (z. B. Psalm 19: »Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes«), die Schadenfreude und lustvolle Grausamkeit der Rachepsalmen und ähnlicher Stellen (z. B. Psalm 5, 9 ff., 55, 10: »Vernichte, Herr, zerteile ihre Zunge«, V. 16: »Der Tod überfalle sie, mögen sie lebendig in die Unterwelt fahren!«), der religiöse Masochismus, der auch bei Normalen sehr oft vorkommt usw. Das ungeheure Heer der lustvollen Unterströmungen hat Girgensohn selbstverständlich übersehen, wiewohl sie besonders wichtig und interessant wären. Allein er scheint sich grundsätzlich auf das Selbstverständliche zu beschränken. Girgensohns Rubrizierung läßt übrigens sehr viel zu wünschen übrig. Liegt im »Gefühl der Vergebung, Reinheit

und Rechtschaffenheit« ⟨S. 4⟩ nicht auch das der »Freude mit dem Bewußtsein der Daseinserhöhung?«

Der nächste Abschnitt behandelt die Bedeutung der religiösen Lust- und Unlustgefühle des gesamten religiösen Erlebens ⟨S. 405 bis 412⟩, im besonderen die Frage, ob das Wesen der Religion psychologisch durch die Lust-Unlustzustände definiert werden könne. Merkwürdigerweise kommen nur Hume und Feuerbach zur Sprache, dagegen nicht Höffding, der bekanntlich als das Charakteristische des religiösen Verhältnisses betrachtet das Streben nach Erhaltung des Wertvollen am Dasein[1]. Girgensohns Ergebnis ist, wie der Leser mit tödlicher Sicherheit voraus weiß, daß Lust-Unlustzustände das psychische Wesen der Religion nicht genügend umschreiben. Übrigens lasse ich nicht gelten, daß Hume und Feuerbach mit rein psychologischen Kategorien das Wesen der Religion angeben wollten. Ein wenig Intelligenz sollte man doch auch ihnen zutrauen. Hume erblickt die tiefsten Wurzeln der Religion in Furcht und Hoffnung, sowie der Tendenz, sich selbst in die Wirklichkeit hineinzudenken[2]. Ganz ähnlich Feuerbach, der zwar den Wunsch »als das Wesen selbst der Religion« erklärt[3], aber damit nicht von ferne das Wesen der Religion definieren möchte, wie Girgensohn ihm insinuiert. Er hat nur an eine ganz bestimmte, rein psychologisch nicht faßbare Art von Wünschen gedacht.

Weiterhin kommen die Organempfindungen ⟨S. 412⟩, Intuitionen ⟨S. 436⟩ und Ichfunktionen ⟨S. 457⟩ des religiösen Erlebens zur Sprache. Sehr merkwürdig finde ich, daß Girgensohn die religiösen Gegenwartserlebnisse unter die Organempfindungen einreiht ⟨S. 422⟩, wo es sich doch nur um die geistige Präsenz Gottes handelt. Die Untersuchungen über die Intuition gipfeln in dem Satze, daß im religiösen Erleben ein intuitives Gedankengerippe unentbehrlich sei ⟨S. 453⟩. Ob hinwieder dieses »Gedankengerippe« auf emotionale Bedingungen zurückweise, wird nicht gesagt. Hier wird zum ersten Male auch die Reaktionszeit gewürdigt, wobei jedoch nur ganz vage Behauptungen erfolgen: Die größere Schnelligkeit erklärt sich aus einer gewissen allgemeinen Beweglichkeit der Auffassungsfähigkeit – etwa wie die narkotische Wirkung des Morphiums aus der vis dormitiva? –, oder aus der Einübung, oder es kann das Tempo

[1] Höffding: Religionsphilosophie. S. 101.
[2] Pünjer: Geschichte der christlichen Religionsphilosophie. I. S. 283.
[3] L. Feuerbach: Das Wesen der Religion. 2. Aufl. S. 36.

abhängig sein »von der subjektiven Wertschätzung der gedanklichen Bestandteile des religiösen Lebens« (S. 454). Von Hemmungen, die sich aus unterschwelligen Verwicklungen ergeben, weiß Girgensohn natürlich nicht das geringste, so stringent sie nachgewiesen sind. Was nicht in seinen Akten steht, existiert überhaupt nicht für ihn — ein mehr durch seine Bequemlichkeit, als durch seine Sachlichkeit empfehlenswertes Verfahren! Unter solchen Umständen kann Girgensohn seine Uhr füglich in die Tasche stecken.

Mit anerkennenswerter Sorgfalt sind die verschiedenen Ichfunktionen rubriziert. Auch hier werden ziemlich selbstverständliche Vorgänge durch ein erdrückendes Maß von Belegen illustriert.

Aus seinen Protokollen zieht Girgensohn den Schluß, daß letztlich die Wurzel der Religion in einem undifferenzierten Gefühlszustande liegt, der Gedanke und Ichfunktion auf einmal ist (S. 492). Sonderbar! Zuerst beschränkt er sich auf Versuche mit Reaktionen auf lyrische Gedichte, die ihrem Wesen nach zuerst an das Gefühl gerichtet sind, er läßt das ungeheure Heer andersartiger Erlebnisse des religiösen Bewußtseins außer acht, und dann glaubt er die eigentliche Wurzel der Religion zu finden! Oder nein, er nimmt noch die Reflexionen seiner Bb. hinzu, als ob man dies noch religionspsychologisches Experiment nennen könnte! Wenn der Ursprung der Religion sich religionsgeschichtlich in der Magie nachweisen läßt, wie neuere Autoritäten behaupten, bricht diese Konstruktion jämmerlich zusammen. Allein dies kann mir nicht maßgebend sein, vielmehr mache ich mich anheischig, mit Leichtigkeit eine Menge religionspsychologischer Versuche vorzustellen, in denen die Willensregung ebenso primär und viel dominierender, als das Gefühl, auftritt. So leicht darf man sich die Aufgabe nicht machen, wie es Girgensohn mit seinen Reaktionen auf gefühlvolle Lieder tat.

Der dritte Hauptteil handelt von Vorstellungen und Willensprozessen im religiösen Erleben (S. 511—583). Es fällt uns auf, daß Girgensohn diese beiden Funktionen zur Einheit zusammenschließt, während doch Gefühl und Wille enger zusammengehören und von manchen sogar als identisch betrachtet werden. Zuerst werden die »Vorstellungen« gewürdigt. Wieder wird man durch das unvermeidliche Chaos psychologischer Grundbegriffe gehetzt, doch kommt man glimpflicher davon. Die assoziationspsychologische Richtung, der, wie wir hörten, fälschlich auch Freud beigezählt wird, wird zurückgewiesen. »Während nach der Assozia-

tionspsychologie der anschauliche Gedanke die Hauptsache ist, aus dem durch Verdünnungs- und Abstraktionsprozesse das gesamte Gedankenleben sich aufbaut, wird nun der unanschauliche Gedanke zur Hauptsache, denn er dirigiert das anschauliche Material nach seinen Intentionen und gibt ihm die Gestaltung« ⟨S. 516⟩. Dabei sollte Girgensohn nur betonen, daß diese dirigierenden Energien, die dem Gedanken innewohnen, selbst wieder dem emotionalen und oft nur unbewußten Leben angehören. Die Psychoanalyse ist gewohnt, in gegebenen Fällen der Herkunft dieser volitionellen Betonung nachzugehen, aber Girgensohn erspart sich überall die tiefere Nachforschung. Darum dringt er auch nie auf die unbewußten Umformungsprozesse, das schöpferische Umdichten jenseits des Bewußtseins. Wie die ganze Schule Külpes ist er in der Dispositionspsychologie stecken geblieben, weil ihm der Mut und die Kraft fehlten, der Entstehung und den Schicksalen der unbewußten Determinanten nachzugehen. Hiezu wäre allerdings ein klein wenig historisches Denken nötig, und dies ist es, wovor unsere rein naturwissenschaftlich orientierten Psychologen eine so unüberwindliche Furcht hegen.

Zuerst wird die Unterordnung der Vorstellungen unter Gedanken untersucht ⟨S. 518⟩. Es stellt sich heraus, »daß der Gedanke die Führung hat, sobald man komplexe Gebilde analysiert, die für das geistige Leben als wesentlich in Betracht kommen« ⟨S. 557⟩. Woher sie jedoch stammen, wird bei der mosaiksuchenden Methode Girgensohns außer acht gelassen. Um alles in der Welt darf man nicht genetisch denken! Hierauf werden die Eigenschaften der Vorstellungen des religiösen Erlebens gewürdigt ⟨S. 559⟩. Zutreffend erklärt Girgensohn, daß nicht die religiösen Vorstellungen die Religion eines Menschen erfassen lassen, sondern daß die Vorstellung als ein der richtigen Deutung bedürftiges Symptom für die Gedankenarbeit des religiösen Menschen zu verstehen sei ⟨S. 559⟩. Es fehlt dabei die scharfe Erkenntnis, daß es sich dabei vor allem um unbewußte Gedanken handle, die infolge von Bedingungen, welche die Psychoanalyse aufdeckt, die immer ungenügende Kompromißbildung der bewußten Vorstellung hervortreiben. Girgensohn findet auch, daß hinter völlig unwirklichen und absurden religiösen Vorstellungen ein durchaus diskutabler Sinn stecken kann ⟨S. 564⟩. Indem er den symbolischen Charakter der religiösen Erkenntnis aufdeckt, gelangt er zu den von Freud längst erkannten, dazu in ihren Entstehungs-

bedingungen prachtvoll aufgehellten Tatsachen, während Girgensohn bei der Konstatierung des Sachverhaltes stecken bleibt, wie ja überhaupt das Kausalbedürfnis bei ihm eine unbegreitlich kleine Rolle spielt.

Zuletzt kommen die »Willensprozesse« an die Reihe (S. 566). Die Auseinandersetzung mit den allgemeinen Willenstheorien wird dem Leser natürlich nicht geschenkt. Interessant, wenn auch längst nicht mehr neu, ist das Zugeständnis: »Es ist Streit darüber, ob es überhaupt einen besonderen elementaren Willensvorgang gibt. Über seine nähere Beschaffenheit stimmen kaum zwei Psychologen und Philosophen überein« (S. 566). Glücklicherweise treffen sich nach Girgensohn alle »experimentell geschulten Psychologen« darin, daß es kein besonderes Willensvermögen gegenüber den anderen psychischen Vorgängen gibt (S. 570). Wir sind also doch glücklich so weit, wie vor mehr als hundert Jahren der alte Herbart! Im übrigen aber gabeln die Meinungen schauerlich durcheinander, was einem richtigen Psychologen erwünschte Gelegenheit gibt, sich mit einer Unmenge von Ansichten weidlich herumzuschlagen. Hoffentlich hört dieser Hauptspaß, der unsere Psychologie stets mit neuer Würze versieht, die nächsten paar Jahrhunderte nicht auf! Ja es scheint, daß die Fülle der Theorien erfreulich wächst, indem aus jedem abgehauenen Stumpf ein paar neue Häupter wachsen. Ich glaubte lange, die offiziellen Seelenkenner rutschen ein Menschenalter ums andere auf genau dem gleichen Fleck herum. Wie kurzsichtig! Sie teilen ihren Zirkus in immer neue Felder und Feldchen ein und finden immer neue Kombinationen, wie eine brave, fleißige Schneiderin immer neue Finessen ersinnt. Daß man im Grunde doch immer nur das Alte in neuen Höschen und Stiefelchen zu sehen bekommt, erhöht noch den Reiz. Ist es nicht der höchste Genuß, immer wieder seine lieben alten Bekannten anzutreffen? Möge darum der Reigen der Psychologen, die so beharrlich ihre eleganten Drehungen ausführen, noch recht lange blühen!

Teils aus den »religiösen Erlebnissen« seiner Gewährsmänner, besser gesagt: aus den verbalen Niederschlägen von Erlebnissen, die sich Girgensohns Bb. in guter Gesellschaft abgewinnen ließen, teils aus ihren nachträglichen Betrachtungen über diese und viele andere vorangehende Erlebnisse ergibt sich »deutlich die sekundäre Bedeutung der Willensfunktion für die Religion« (S. 580). Vorsichtiger wäre der Schluß gewesen: »Wenn man Menschen in eine

Lage bringt, die zur Entfaltung des Willens möglichst wenig Gelegenheit bietet, so drängt sich die Willensfunktion weniger hervor«. Der freie religiöse Mensch ist kein solcher Ästhet und Quietist, wie Girgensohn glaubt. Als Mose den Tanz ums goldene Kalb sah, fuhr ihm ein heiliger Zorn durch die Seele; sein Wille war durchaus nicht von sekundärer Bedeutung. Freilich wäre er damals kaum geneigt gewesen, Herrn Prof. Girgensohns Gedichte anzuhören.

Der letzte Hauptteil ist betitelt »Verifikation und Durchführung der Resultate an historischen religiösen Selbstbekenntnissen« (S. 574—671). Besprochen werden die kurzen Auszüge Martin Bubers in seinem Buche »Ekstatische Konfessionen«. Es entspricht ganz der zusammenhangsfeindlichen Betrachtungsweise Girgensohns, daß er auch hier nicht auf die Quellen zurückgreift und das einzelne Bekenntnis nicht aus dem Lebensganzen und den besonderen Veranlassungen zu verstehen sucht. Es folgen die Konfessionen Augustins und die Tagebuchblätter Wicherns.

In einer Schlußbetrachtung bietet der Verfasser eine »kritische Selbstprüfung seiner experimentellen Methode« (S. 672). Das Ergebnis ist für ihn natürlich ein höchst befriedigendes. Girgensohn gibt allerdings zu, daß seine Versuchspersonen nicht selten klagten, sie können sich bei solchen Versuchen nicht frei, ungestört und natürlich bewegen (S. 692), und er gesteht ein, die Religion stelle sich nicht auf Befehl ein. Auch erhalte man nur Aufschluß über die Religion der Gebildeten (S. 692); aber er tröstet damit, daß noch andere Methoden zulässig seien. Ihm gereicht es zur Befriedigung, wenigstens die Zerlegung der religiösen Vorgänge in relativ grobe Komplexe erreicht zu haben (S. 700), die »ganz bekannte und vertraute Physiognomien haben«. Also freue dich, Leser, denn du darfst hoffen, daß diese groben Komplexe weiter zerlegt werden, und denke, wie herrlich es wäre, wenn jeder dieser »groben Komplexe« wieder zu einem Wälzer von über 700 Seiten Anlaß böte, und jeder »Unterkomplex« wieder zu einem Wälzer usf.! Wenn dabei erst noch weiter ganz vertraute Physiognomien hervortreten, d. h. wenn man in qualvoll weitschweifigen Ausführungen zu hören bekommt, was man längst wußte, mögen Vaterland und Religionspsychologie beruhigt sein!

III. Das Ergebnis.

Es fällt mir nun die gewichtige Aufgabe zu, zum ganzen Werke Girgensohns Stellung zu nehmen. Ich anerkenne den immensen Fleiß, die hervorragende Gabe klarer Darstellung und feiner Unterscheidung, den nicht geringen Scharfsinn in gewandtem Rubrizieren und Katalogisieren, die sympathische Bescheidenheit gegenüber seinen psychologischen Lehrern, die rührende Geduld und hingebungsvolle Ausdauer in der Durcharbeitung des Stoffes. Ich gönnte es dem Verfasser herzlich, wenn sein Unternehmen, dem er elf der schönsten Jahre seines Lebens gewidmet hat, einen reichen Ertrag gezeitigt hätte. Es freute mich auch sehr, wenn die Religionspsychologie, nachdem sie sich bis zum Überdruß mit »Programmmusik ohne Durchführung von Programmen« abgequält hat, nun endlich einen reichen Ertrag einheimsen dürfte.

Leider ist davon keine Rede. Ich halte Girgensohns Unternehmen für sehr unersprießlich und seinen Ertrag für fast ganz belanglos. Der wissenschaftliche Gewinn des Werkes steht im umgekehrten Verhältnis zu der in ihm geleisteten Arbeit.

Zuzugeben ist, daß Girgensohn einen ganz kleinen Ausschnitt von religiösen Erlebnissen, die von vornherein mißlichen Bedingungen ausgesetzt waren, in bezug auf ihre psychologische Struktur sorgfältiger als irgend einer seiner Vorgänger untersucht hat. Sehr vieles, was er unter höchstem Kraftaufwand erobert, ist freilich längst bekannt gewesen. Für manches andere werden ihm die offiziellen Psychologen den verdienten Dank wissen. Denn in ihrem Geiste ist Girgensohns Buch eine glänzende Leistung.

Aber ist es diese psychologische Morphologie, die der Titel in Aussicht stellte, und die uns so dringend nottut?

»Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens«, so lautet der Titel des voluminösen Bandes. Ich erwartete daher einen Aufschluß auf die Frage: »Wie baut sich das religiöse Leben auf? Nach welchen Gesetzen kommt es zustande?« Über diese Fragen erfahren wir kaum ein Sterbenswörtchen. Girgensohn führt uns durch ein Gebäude, dessen »Aufbau« er uns zu erklären sich verpflichtete. Allein er erklärt uns nur die Beschaffenheit der Tapeten, der Decken, des Gemäuers, vielleicht auch die Bestimmung der einzelnen Gemächer. So hätte vor Goethe und Darwin ein Botaniker uns die Pflanzen zu erklären versucht. Ich leugne nicht, daß auch diese

Kenntnisse einen gewissen bescheidenen Wert haben. Allein dieser Wert steht in keinem annehmbaren Verhältnis zum Kraftaufwand.

Was uns so dringend nottut, ist ein psychologisches Wissen, das uns hilft, die Entstehung religiöser Phänomene zu verstehen und auf sie Einfluß zu gewinnen. Gegen die statistisch-analytische Religionspsychologie im alten Sinne, nämlich die Beschreibung der psychologischen Tatsächlichkeit[1], ist gar nichts einzuwenden. Nur darf man nicht viel von ihr erwarten. Daß sie, wie Faber meint, angeben könnte, was Religion sei, überschreitet schon den Bereich der allgemeinen Religionspsychologie. Sowohl der Religionshistoriker, als der Glaubenswissenschafter würden sich schönstens bedanken, wenn sie auf den Religionspsychologen zu warten hätten, um zu erfahren, was Religion sei. Ich wiederhole indessen, daß ich die deskriptive Religionspsychologie ruhig gelten lasse. Aber sehr viel wichtiger ist folgendes: Wir stehen gewaltigen Problemen gegenüber. Zu uns kommen Menschen mit religiösen Ängsten, denen wir mit den Mitteln der alten Psychologie ratlos gegenüberstehen, oder mit bizarren religiösen Zwangshandlungen, abstrusen religiösen Vorstellungen, die mit kolossaler Gefühlsbetonung auftreten und den größten Teil des Interesses, wie der psychischen Kraft, an uns reißen. Dabei sind sie im medizinischen Sinne völlig gesund. Es ist ein Unsinn, zu behaupten, die Psychoanalyse habe es nur mit pathologischen Erscheinungen zu tun. Heute ist es vielleicht ein introvertierter Mystiker, der die Brücke zu den Mitmenschen und zur Welt verloren hat, morgen vielleicht ein Mensch mit glühendem Teufelsglauben, jetzt ein Theosoph, dessen Interesse von der Prae- und Postexistenz verschlungen wird, jetzt ein fanatischer Adventist, hier ein halluzinierender Ekstatiker, hier ein gegen Gott völlig abgesperrter Jesusverehrer oder Marienanbeter. Viele unserer Analysanden sind kerngesund im ärztlichen Sinne, viele nicht einmal religiös besonders auffällig. Die Fülle der Erscheinungen, mit denen wir uns in der Psychoanalyse abgeben, ist von einer ungeheuren Mannigfaltigkeit, und wenn Girgensohn mir die Ehre erweist, zu behaupten, ich lasse »das religionspsychologisch Interessante« in meinem veralteten Werke »Die psychanalytische Methode« voll zu Worte kommen (S. 415), so muß ich dies ebenso entschieden ablehnen, wie die Behauptung, daß ich diese Erscheinungen meistens

[1] Faber: Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik, S. 71 ff. 95.

aus sexuellen Motiven erklären zu können glaubte, während ich doch einfach, den Tatsachen entsprechend, die neben andern vorhandenen Determinanten aus dem Gebiete des Geschlechts- und Liebeslebens hervorhob. Sogar was James in seinem bekannten Buche über »Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit« von Äußerungen des religiösen Lebens darbietet, ist von verblüffender Armseligkeit gegenüber der ungeheuren Buntheit der religiösen Tatsachen. In der psychoanalytischen Methode besitzen wir ein ausgezeichnetes Hilfsmittel, um die unterschwelligen Determinanten des religiösen Erlebens mit voller Bestimmtheit zu erkennen.

Hinzu kommt das brennende Bedürfnis, Menschen mit seelischen Hemmungen beizustehen. Dazu bedürfen wir einer verfeinerten Religionspsychologie. Was Girgensohn in seinem Bande gibt, hat ausschließlich akademischen Wert. Mit solchem Wissen lockt man keinen Hund hinter dem Ofen hervor und gewinnt für das Verständnis des religiösen Menschen fast gar nichts. Sollte der Grundsatz: »Non scholae, sed vitae est discendum« für die Religionspsychologen nicht gelten? Sollen wir, wie Tolstoj spottet, die Blattläuse des Gartens zählen? Ich verlange gar nicht, daß die Wissenschaft direkt nur auf praktischen Gewinn ausgehe. Allein ich halte es für ein schweres Unrecht, seine Zeit und die des Lesers zu vergeuden in Arbeiten, die für das Leben nichts austragen, solange die brennendsten Lebensnöte die Arme nach uns ausstrecken. Und immer rächt sich jene scholastische Betriebsamkeit, die sich um die Not und das Bedürfnis der Menschen nicht kümmert; mag sie noch so beflissen den Nimbus der Exaktheit emporheben, über ein jämmerliches Mückensieben und Kameleverschlucken kommt sie nicht hinaus.

Die von Girgensohn erstrebte Exaktheit ist eine arge Täuschung. Was dem Chemiker und Physiker die erste Bedingung eines wirklichen Experimentes erscheint, nämlich daß man alle maßgebenden Bedingungen in der Hand habe, fehlt dem psychologischen Experiment[1]. Külpe hatte ganz recht, wenn er Girgensohn empfahl, neben den eigentlichen Experimenten »Protokollierungen spontaner Erlebnisse anzuregen, etwa in Tagebuchform« (S. 25). Er wußte, daß nur ein winziger Bruchteil religiöser Erscheinungen sich auf Kommando herbeirufen läßt.

[1] Vgl. meinen Aufsatz: »Die Psychoanalyse als psychologische Methode« in dem Buche „Zum Kampf um die Psychoanalyse«. S. 28 ff.

Man muß das religionspsychologische Problem sehr viel tiefer anfassen, als Girgensohn es tat. Die schlimmste Oberflächlichkeit hat er glücklich überwunden, wofür er Freud zeitlebens Dank wissen will. Das Oberflächlichste auf der weiten Welt ist die reine Oberflächen-, d. h. Bewußtseinspsychologie. Ein klein wenig tauchte Girgensohn ins Unbewußte ein. Allein sofort blieb er stecken. Anstatt dem Unbewußten nachzugehen, versteift er sich auf das bequeme Dogma, das besonders Wundt auf dem Kerbholz hat, das Unbewußte sei ein asylum ignorantiae, gleichsam die Nacht, in der alle Katzen schwarz sind. Um dieses Dogma zu sichern, schneidet Girgensohn mit scharfem Messer alle Kausalzusammenhänge so schnell, als es überhaupt möglich ist, ab, um den Charakter seines Experimentes nicht zu zerstören. In jedem Experiment muß ein bißchen Sukzession von Ursache und Wirkung stattfinden, sonst wäre für Girgensohn nicht einmal das arme Restchen von Ursächlichkeit übrig geblieben. Das einzige Mittel, um das subliminale Schaffen nicht sehen zu müssen, hat er mit Geschick zu Rate gezogen: Er schloß schleunigst die Augen, als Gefahr drohte, über seine Miniaturversuche hinauszusehen.

Nun aber vollzieht sich das geistige Leben in großen zusammenhängenden Entwicklungen. Schon im alten Konversationslexikon von Meyer war 1895 die alte Wahrheit enthalten, daß in jedem Augenblicke seelischen Geschehens die ganze psychische Vergangenheit mitwirke. Man kann seelische Phänomene in ihrer Ganzheit nur entwicklungsgeschichtlich verstehen. Sogar der Anatom bedarf der Geschichte, um die Organe des menschlichen Leibes zu verstehen, er muß Embryologie und Stammesgeschichte treiben, um seiner Aufgabe zu genügen. Die heutige Psychologie aber steckt trotz ihres Experimentes noch fast vollständig da, wo die Botanik zur Zeit Linnés stand, obwohl es nichts gibt, das seinem Wesen nach so sehr eine geschichtliche Erscheinung ist, wie das Seelenleben. Wundt u. a. versuchten ja freilich, die Entstehung der Wahrnehmung, die Entfaltung des Willenslebens, der Sprache, Religion usw. aufzusuchen. Aber diese an sich höchst verdienstlichen Arbeiten reichen bei weitem nicht aus. Es gibt keine Wahrnehmung, Sprache, Religion an sich. Wundt hat nämlich in seiner Völkerpsychologie keine Religionspsychologie, sondern nur eine Art genetischer Mythenforschung zu geben versucht. Wollen wir das religiöse Erleben selber verstehen, wie es zu meiner großen

Freude Girgensohn eigentlich wollte, so müssen wir das einzelne Erlebnis im Rahmen des Lebensaufbaues, in seiner Entwicklung, seiner biologischen Bedeutung für das Lebensganze untersuchen. Nur im Zusammenhang mit dem Lebensganzen können wir die einzelne Lebensäußerung, und wäre sie noch so geringfügig, verstehen. Kleine Versuche, wie Girgensohn sie vornahm, erinnern an jenen Geologen, der Gletscherkunde am gefrorenen Wassertropfen treiben wollte, sich aber wohl davor hütete, den Eisstrom selbst zu durchforschen.

Ich sage nicht, daß die Beobachtung des Wassertropfens wertlos sei. Aber wenn jener Unglückliche zehn Jahre hinter seinen paar Wassertropfen sitzt – Girgensohn saß länger an seinen Versuchen und ihrer Ausarbeitung! – und wenn er denen, die sich auf den Gletscher hinauswagen, nur unberechtigte, sachlich durch nichts begründete Kritik widmet, dann würde man ihn kaum loben.

Faber hat die historische Untersuchung der Entstehung und Entwicklung der Religion ausdrücklich der Religionspsychologie entzogen und der Religionsgeschichte zugewiesen (a. a. O. S. 88). Allein wir haben es nicht mit der Religion im allgemeinen zu tun, sondern mit dieser und jener religiösen Erscheinung dieser oder jener Person. Daß man mit der Oberflächenpsychologie hilflos dastand, war das traurige Los der nun glücklich großenteils überwundenen Phase der Psychologie. Jetzt aber gilt es, endlich ein Neues zu pflügen.

Solange die Religionspsychologie im Sinne einer naturwissenschaftlichen Psychologie getrieben wird, solange sie dem Geiste nicht gibt, was ihm zukommt, wird sie über die Belanglosigkeit, die durch Girgensohns Werk gekennzeichnet wird, nie hinauskommen. Wer nach einem Menschenalter ungeheuer intensiver Experimentierkunst noch immer nicht einsehen gelernt hat, daß man auf diesem Wege weder für die Erkenntnis der höheren Geistesleistungen, noch für die Beeinflussung des Seelenlebens viel Brauchbares zu leisten vermag, soll meinetwegen weiter leeres Stroh dreschen. Ich kann solchen Leuten nur wünschen, daß sie das Alter des Methusalem um ein Mehrfaches übertreffen, sonst tun sie mir bitter leid.

Daß ein so hervorragender Gelehrter wie Girgensohn, ein so feiner Kopf und eine so immense Arbeitskraft, nach Aufgebot eines so erheblichen Stückes seiner Lebenszeit so erschreckend

wenig Erhebliches und für das Leben Ersprießliches geleistet hat, wird vielleicht dem einen und andern zur Warnung dienen. Vielleicht wird er sich Zeit nehmen, nicht nur, wie Girgensohn, ein wenig am Kelche der Psychoanalyse zu nippen, um nach den ersten Entdeckerfreuden vor den Schwierigkeiten, die ihr anhaften, auszureißen, sondern sich gründlich und womöglich unter kundiger Leitung in die Ausübung der schwierigen Methode einführen zu lassen.

Die Religionspsychologie steht an einem Scheideweg. Zwei ihrer nichtanalytischen Führer, Stählin und Girgensohn, wagten es, die Frömmigkeit des lebenden Menschen direkt zu untersuchen. Nun stellt sich heraus, daß mit atomisierenden Versuchen und Analysen nicht weit zu kommen ist und daß ein normales Kausalitätsbedürfnis an solchen armen kleinen Querschnitten, und wären ihrer Millionen, keine Befriedigung finden kann.

Was ist da zu tun? Soll man in die alte Papierseligkeit zurückfallen und eine neue Herde magerer Prinzipienrößlein herumjagen, das Lebendigste, Geschichtlichste aber, den schaffenden Geist, aus dem Totesten, dem geschriebenen Buchstaben, zu erkennen trachten? Es wäre Selbstmord der wahrlich schon genug kompromittierten und diskreditierten Religionspsychologie! Sollen denn wirklich alle Hoffnungen, die auf den neuen, so grandios von Schleiermacher inaugurierten wissenschaftlichen Zweig gesetzt worden sind, begraben werden müssen?

Ich glaube nicht. Es gibt einen verheißungsvollen Weg, der dem Wesen des Geistes und dem menschlichen Bedürfnis angemessen ist: Die entwicklungsgeschichtliche Forschung der Psychoanalyse. Sie vermeidet Girgensohns unnatürliche Zerreißung der wirklichen seelischen Zusammenhänge, sie bedarf keiner Erpressungen und Erschleichungen gekünstelter religiöser Erlebnisse, sie dringt auf die tiefsten und weitesten heute erreichbaren Ursächlichkeiten, indem sie sogar die Embryologie des frommen Erlebnisses im Mutterschoß des Unbewußten verfolgt, sie verhilft zur Kenntnis religiöser Entwicklungsgesetze, ohne in den Grundfehler der naturwissenschaftlichen Psychologie zu fallen, sie wird dem Historisch-Individuellen, wie dem Formalen, Abstrakten gerecht. Sie arbeitet innerhalb der Lebenswirklichkeit und dient dem Leben. Nie hat es eine geisteswissenschaftliche Methode gegeben, die so sehr vom Leben selbst aufgenötigt war. Und das Leben hat seinem

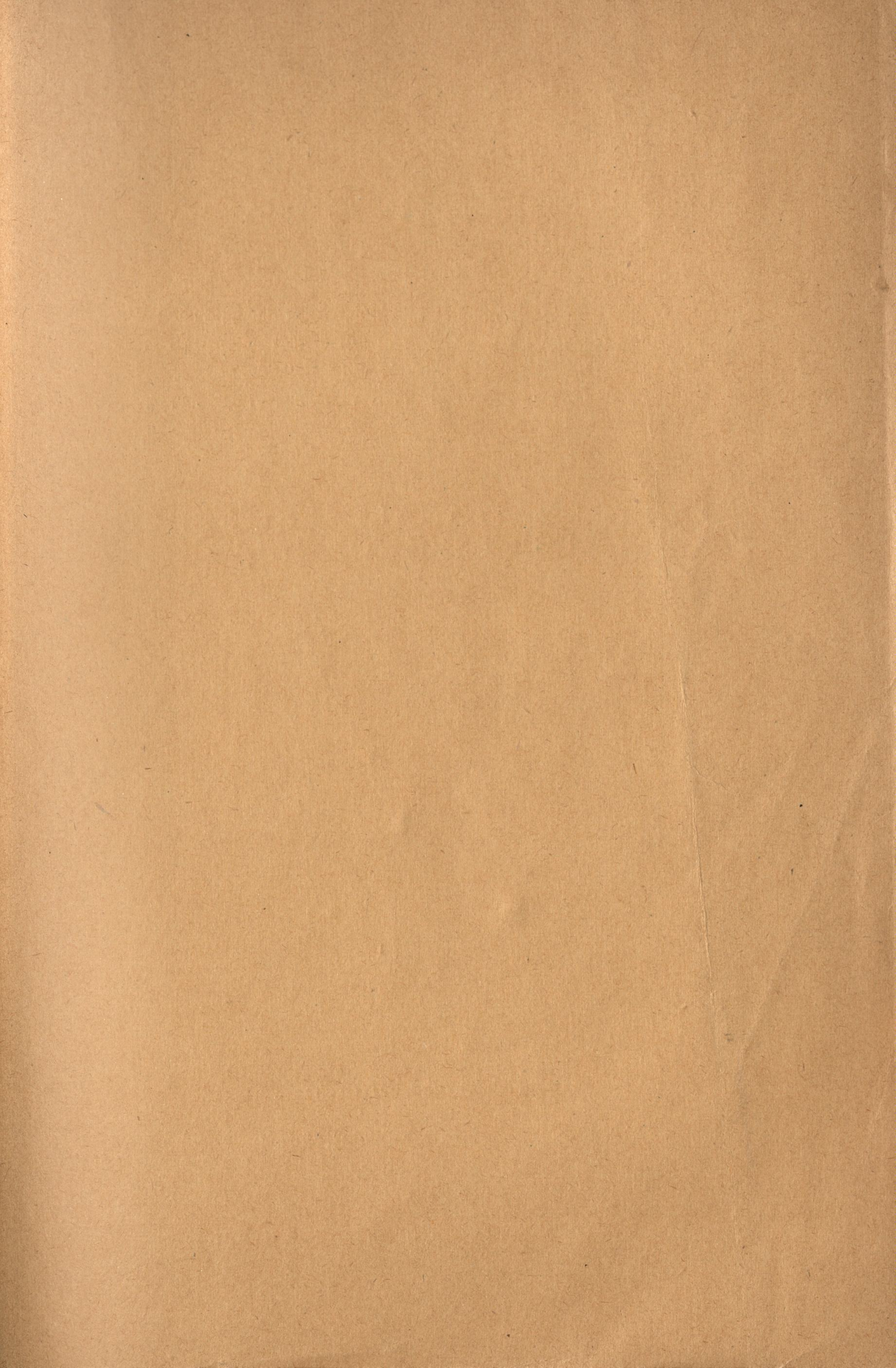
Vorkämpfer reichlich Dank gespendet, wenn die Vertreter der Handfertigkeitspsychologie, der irrealen Experimentierkünsteleien und der öden Prinzipienreiterei ihn mit allen Mitteln der Entstellung und Verunglimpfung — Girgensohn ist viel zu vornehm, um an ihr teilzunehmen! — verfolgten. Ich halte die Psychoanalyse für eine theoretisch und praktisch ungemein fruchtbare und dankbare, wenn auch nicht für die einzige religionspsychologische Methode.

Die Religionspsychologen müssen sich ernstlich entscheiden, ob sie sich durch den trügerischen Köder der angeblichen Exaktheit von der deutschen — fast nur noch deutschen — einseitigen Experimentalpsychologie einfangen lassen oder zu einer lebensgerechten Methode des Beobachtens und Experimentierens übergehen wollen. Ohne geist- und religionsgemäße Versuche am lebenden Menschen und ohne Erforschung des unbewußten, nicht nur dunkelbewußten Schaffens ist alle Religionspsychologie ein totgeborenes Kind.

Girgensohns Berg hat eine Maus geboren. Sein positives Verdienst, die mühselige Bearbeitung des religiösen Erlebens, rechne ich ihm trotzdem hoch an. Noch wertvoller aber ist, wenn die Leser die nötigen Mittel auftreiben, der negative Dienst: Die Warnung vor geschichts- und seelenwidriger Kraftvergeudung.

Wieviel alle Zweige der grausam verknöcherten Theologie durch die neue Tiefenforschung zu gewinnen haben, hoffe ich in einer anderen Arbeit zeigen zu können. Und daran soll mich auch der Umstand nicht hindern, daß die Bedingungen für eine wirklichkeitsgerechte Wissenschaft heute so ungünstig als nur möglich liegen.

Buchdruckerei Carl Fromme, G. m. b. H., Wien V.



INHALT DES DRITTEN HEFTES:

Gleichzeitig erschien

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PSYCHOANALYSE

VIII. Jahrgang, Heft 3

mit folgendem Inhalte: Prof. Dr. Sigm. Freud: Über einige neurotische Mechanismen bei Eifersucht, Paranoia und Homosexualität / Dr. Ernest Jones (London): Die Theorie der Symbolik IV. (Funktionale Symbolik) / Dr. Felix Deutsch (Wien): Psychoanalyse und Organkrankheiten / Dr. C. P. Oberndorf (New York): Die Rolle einer organischen Überwertigkeit bei einer Neurose / Dr. Felix Boehm (Berlin): Beiträge zur Psychologie der Homosexualität / Prof. Freud: Nachschrift zur Analyse des kleinen Hans / Dr. P. Schilder (Wien): Zur Pathologie des Ich-Ideals / Dr. S. Ferenczi (Budapest): Soziale Gesichtspunkte bei Psychoanalyse / Dr. Jones: Bemerkungen zu Abrahams »Äußerungsformen des weiblichen Kastrationskomplexes« / Dr. M. J. Eisler (Budapest): Nachträge zu Abrahams »Äußerungsformen des weiblichen Kastrationskomplexes« / Dr. W. Reich (Wien): Über Spezifität der Onanieformen / Dr. G. Bychowski (Wien): Eine Gesichtsillusion als Ausdruck der ambivalenten Übertragung / Dr. R. de Saussure (Lausanne): Ein Fall von Selbstverstümmlung / Dr. S. Feldmann (Budapest): Physik in der Traumsymbolik / Dr. S. Spielrein (Genf): Briefmarkentraum / Dr. Eisler: Geburtstraum eines fünfjährigen Knaben / Dr. W. Fockschaner (Wien): Ein Geburtstraum in der Form eines Flug- und Falltraumes / Dr. K. Abraham (Berlin): Über Fehlleistungen mit überkompensierender Tendenz / Dr. N. Ossipow (Moskau): Psychoanalyse und Aberglaube / Dr. U. Vollrath (Teupitz): Die Fehlhandlung als unbeabsichtigte Bestätigung der Diagnose / Dr. Abraham: Die Fehlleistung eines Achtzigjährigen / Herbert Silberer (Wien): Tendenziöse Druckfehler. — Zur Verdichtungstechnik / Kritiken und Referate / Zur psychoanalytischen Bewegung / Korrespondenzblatt der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung / Mitteilungen des Internationalen Psychoanalytischen Verlages.

BUCHDRUCKEREI CARL FROMME, GES. M. B. H., WIEN V.